Ana Laura de Giorgi

HISTORIA DE UN AMOR NO CORRESPONDIDO

FEMINISMO E IZQUIERDA EN LOS 80

sujetos EDITORES

HISTORIA DE UN AMOR NO CORRESPONDIDO

FEMINISMO E IZQUIERDA EN LOS 80

Ana Laura de Giorgi

sujetos EDITORES

HISTORIA DE UN AMOR NO CORRESPONDIDO
FEMINISMO E IZQUIERDA EN LOS 80
© 2020 Ana Laura de Giorgi
© 2020 sujetos editores
Colección Feminista Guyunusa
www.sujetos.uy

Segunda reimpresión, 1000 ejemplares
ISBN 978-9974-8783-1-0

Ilustración: Natalia Vera
Corrección: Mariana Monné
Diseño: sujetos editores

Montevideo. Uruguay

ÍNDICE

Agradecimientos 7

Prólogo por Elizabeth Jelin 11

Introducción 19
¿Cómo conocemos y narramos la historia feminista? 21
¿Desde qué lugar narramos la historia feminista? 28

I. Adiós, Susanita 33
La mujer nueva 33
Descubrirse mujer 44
En el exilio 45
En la cárcel 54
El insilio y la transición 64

II. Pero ustedes ¿son feministas? 71
De vuelta a la calle, pero esta vez entre nosotras 71
Ahora «feministas» 82
Formarse y hacerse feminista 87
En casa democracia 91

III. Se va a acabar, se va a acabar la dictadura patriarcal 97
El espacio doméstico y su promesa (falsa) de felicidad 97
La mujer nueva, el nuevo hombre nuevo y la familia democrática 117

IV. Matrimonio (in)feliz entre feminismo y marxismo 135
Doble explotación, trabajo invisible, trabajo reproductivo 135

V. Un pensamiento propio: feminismo latinoamericano 155
Entre Europa y América Latina 155
Encontrarse entre latinoamericanas 166

VI. Entre la hermandad y el partido 181
Un enjambre de abejas dobles militantes 181
Ampliar la base, crecer y formar a las otras 185
Lo personal después de lo político 195
¿Amor no correspondido? Entre el cansancio, la irreverencia y el enojo 206

Conclusiones 235

Referencias bibliográficas 253

Fuentes primarias 263

AGRADECIMIENTOS

Este libro germina de un largo proceso de investigación doctoral, que no hubiera sido posible sin el apoyo, el afecto y el cuidado de un conjunto de personas. Los mayores agradecimientos son, sin dudas, para las protagonistas de esta historia. Aquellas que expusieron su trayectoria feminista, escucharon, enseñaron y acompañaron. Aquellas que guardaron carpetas con papeles, fotos, apuntes, informes y cartas que esperaban ser consultados. Sin las voces y los papeles que las protagonistas, y sus hijas, guardaron, este libro no habría podido escribirse. Gracias a todas las que dieron sus testimonios y abrieron sus archivos para construir memoria feminista.

Profesoras, profesores y colegas también son parte fundamental de este libro. Los directores de la tesis, Aldo Marchesi y Elizabeth Jelin, leyeron una y otra vez, sugirieron aportes, señalaron contradicciones y acompañaron de forma constante el proceso de aprendizaje. Un conjunto de colegas leyeron, comentaron e hicieron nuevas preguntas:

Marina Cardozo, Victoria Daona, Gabriel Delacoste, Laura Fernández Cordero, Niki Johnson y Alejandra Oberti fueron interlocutoras y consejeras. Además, están todas aquellas feministas académicas que desde su búsqueda por generar un conocimiento no androcéntrico oficiaron de buenas cómplices.

Es un libro que nace desde la academia, desde el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS) en Argentina y la Universidad de la República (Udelar) en Uruguay, y que se publica con el apoyo de una institución como FESUR (Friedrich-Ebert-Stiftung Uruguay). El rol que tienen las instituciones alojando o apoyando esta investigación no es menor, pero el que ha jugado y mantiene el movimiento feminista ha sido fundamental. El libro creció con el feminismo, se pensó en él. Las organizaciones y compañeras que sostuvieron el proceso de este libro son incontables, pero no quiero dejar de mencionar a aquellas con las que la reflexión se realizó desde la experiencia, desde los últimos 8 de marzo, desde la calle y los grupos de mujeres. Mercedes Altuna, Andrea Carriquiry, Soledad Castro Lazaroff, Valeria España, Pata González, María Goñi, Lourdes Rodríguez, Gleidiane de Souza, Melody Fonseca, Marisa Ruiz Trejo, Esperanza Basurto, todas las compañeras del nodo feminista, todas con las que he compartido los grupos de Feminismos del Sur, y los grupos de mujeres desde México hasta Jaure, que construyen ese colchón en el que caemos para volvernos a levantar.

A Omar, mi padre, le agradezco por transmitirme siempre un espíritu crítico que permite revisar cualquier certeza y sin dudas por la confianza en mi autonomía. Mi madre y mi hermana Analía son las dos mujeres de las que aprendí en los últimos años lo que significa la resistencia, la resiliencia y el valor de la palabra *nosotras* que sostiene este libro de principio a fin. En siete años de investigación pasa de todo, además de una nueva primavera feminista, también hay nuevos compañeros de ruta que se suman a este intento de construir otras formas de habitar el mundo, los cuidados y el amor. Dardo ha sido quien, entre agua dulce y salada, me acompañó en los nervios de la entrega y la defensa de la tesis, las ansiedades del libro, y hoy la alegría de su publicación, así que un más que gracias a la vida.

LA REBELDÍA DEL CORO

Como relata Ana Laura en la Introducción, su llegada al tema de este libro parte de una preocupación por entender «la izquierda» en los años ochenta del siglo pasado en Uruguay, hacia el final de la dictadura y de la transición. Para entender la lucha antidictatorial y de recuperación democrática, había que prestar atención a los partidos políticos —inclusive los de izquierda—; también había que dar cuenta de la actuación de un conjunto diverso de organizaciones sociales y militantes. Entre ellos estaba el movimiento de mujeres, que captó la atención de Ana Laura por lo poco o nada que se había incluido su accionar en los análisis de la transición política. La conjunción (y disyunción, como se reveló a lo largo de la investigación) entre «el feminismo» y «la izquierda» se convirtió en el eje del trabajo.

Ahí empieza un camino sin retorno. Buscar fuentes dispersas en las casas de las activistas de esa época, en altillos y en desordenadas cajas que piden a gritos un poco de orden y la oportunidad de salir a la luz. Buscar en archivos

de organizaciones y en órganos de los partidos, en archivos en otras partes de América Latina con las que esas militantes tenían contactos. Conseguir y leer lo que leían en los años ochenta, de Marx a Simone de Beauvoir. Por sobre todo, encontrar a las protagonistas para entablar un diálogo intergeneracional —personal, político, ideológico— a partir de los relatos de sus vidas.

El resultado de estos años de trabajo es este libro, un libro que, aunque no lo hace explícito, está anclado en una concepción muy cabal y completa —enraizada en una mirada feminista— de la noción de «experiencia». Se trata de una multiplicidad de experiencias personales que se desarrollan a lo largo de la vida, y que son al mismo tiempo y de manera indivisible privadas e íntimas, políticas y públicas, subjetivas e interpersonales. Que no se expresan, como podía haber sido, en una recopilación de historias de vida fascinantes sino en un relato coral, donde lo que cuenta es la construcción y el devenir de un movimiento, de una acción colectiva antes que las individualidades (Ana Laura da nombres de fantasía a las entrevistadas, muchas de ellas figuras públicas muy bien conocidas).

El libro recorre la trayectoria de este grupo heterogéneo de mujeres. Parte de la militancia de izquierda en los años sesenta y comienzos de los setenta. En ese momento las mujeres militantes encararon la transformación de sus

prácticas. No más «Susanita»; había que «orientarse hacia otros modelos de femineidad o suspenderla para ser el Che Guevara», nos dice Ana Laura. No se trataba de politizar lo íntimo —eso vendría después— sino de ubicarse en un nuevo modelo de mujer, activa en el mundo público. Después, durante la represión dictatorial, en la «soledad de la dictadura», las experiencias y ejes de atención de las mujeres se iban a diversificar: el exilio, con su carga de responsabilidades familiares, hizo repensar la división del trabajo en el hogar y la familia; la cárcel fue un ámbito donde se gestó una nueva solidaridad entre mujeres, cargada de nuevos afectos —la «sororidad», término que no existía en los años setenta aunque los testimonios de cárcel apuntan fuertemente a su práctica sin tener la palabra—; el insilio, que llevó a una reflexión sobre los límites al reconocimiento de la acción en la vida política y las dificultades de su conciliación con la vida afectiva.

En los capítulos siguientes se van desgranando las distintas dimensiones del accionar de ese grupo de mujeres: primero el proceso de hacerse feministas a partir de una práctica, la de las cacerolas en contra de la dictadura, que las lleva a «abrazar una nueva utopía (feminista) sin abandonar las viejas» (de la izquierda). Movilizaciones callejeras, encuentros, organizaciones dentro y fuera de partidos políticos de izquierda y sindicatos, publicaciones y lectu-

ras: actividades en un momento en que declararse feminista era muy mal recibido por los actores políticos más tradicionales.

En los capítulos que siguen el libro cubre los debates en torno a las ideas, concepciones y prácticas ligadas a la domesticidad y la división del trabajo, la relación entre feminismo y marxismo, los diálogos con los feminismos en América Latina y las influencias y distancias con los desarrollos en Europa y Estados Unidos.

El libro destaca cómo estas feministas uruguayas, al igual y quizás más que sus compañeras del resto de América Latina, identificaron sus preocupaciones prestando atención a temas tales como la pobreza y la lucha política, antes que —como sucedía en los países del norte— en la transformación de la intimidad y la sexualidad, el consumo y la domesticidad. Finalmente, en la vinculación con los partidos políticos de izquierda, tema analizado en el capítulo VI, es donde aparecen las desilusiones y las insatisfacciones. Porque siempre se definieron como militantes de izquierda y, a pesar de sus esfuerzos, no lograron transformar las estructuras patriarcales de partidos políticos y organizaciones. Alejadas entonces de esa esfera pública que no las escuchó ni las incorporó, vino un repliegue, la búsqueda de «un refugio, de un lugar protegido» en la solidaridad y el afecto entre las propias compañeras, «sin

la misoginia de los compañeros y sin poner en riesgo su emancipación; esta ya había ocurrido».

Quiero plantear un comentario final y un desafío. El libro, a mi entender, responde a un género de investigación y de escritura desarrollado por mujeres y que tuvo su reconocimiento emblemático en el Premio Nobel de literatura otorgado a Stevlana Alexievich en 2015 por su libro *La guerra no tiene rostro de mujer.* «Por su obra polifónica» dice el dictamen de la Academia Sueca. Para la hechura de ese libro, Alexievich entrevistó a unas 500 mujeres que habían combatido en las filas del Ejército Rojo durante la Segunda Guerra Mundial. El texto es una construcción coral de esos relatos y testimonios, en la que las memorias personales —con toda la superposición de temporalidades que encarnan— se entretejen y combinan en una imagen colectiva. El resultado es una guerra relatada por mujeres, en contraste con lo que «sabemos» de la guerra, que siempre es presentado por voces masculinas. De manera análoga, quienes cuentan la historia reciente de Uruguay en este libro son las mujeres feministas de izquierda, en un escenario donde había relatos del devenir de la izquierda, quizás menos del devenir del movimiento de mujeres, y un silencio obstinado de las convergencias y divergencias entre ambos.

Casi treinta años después, esos «residuos de insatisfacción» de la trayectoria relatada vuelven a estallar en una

marea feminista con una agenda diversa, heterogénea, inestable, persistente e insistente. Con participantes de distintas generaciones, colores y sexualidades, que intentan vivir en un espacio sin distinciones binarias, en flujo permanente, cuestionadorxs del orden instituido y de los mandatos establecidos. Y aquí, el desafío, para Ana Laura y para otrxs que la acompañen: ¿será posible captar y transmitir el coro y las polifonías de este presente? ¿Qué de la historia del pasado de esa generación de mujeres está presente hoy? En la actuación y reactualización de sus propios sueños y esperanzas, y en sus legados —ahora apropiados por esa multiplicidad de otrxs— en las calles y en las camas de hoy.

Elizabeth Jelin

Buenos Aires, 2020.

Para mi madre Tere y mi hermana Analía,
por la lucha, la resistencia y el amor de mujeres.

INTRODUCCIÓN

Hoy en día el feminismo despliega —al menos en Occidente— un poder de convocatoria pública y una presencia en la agenda mediática que lo torna uno de los fenómenos políticos protagónicos de los últimos años. La «nueva primavera feminista» o la «cuarta ola feminista» son algunos de los términos utilizados para señalar un proceso de gran masividad. Las diversas adjetivaciones o modos de nombrarlo —feminismos «comunitarios», «indígenas», «negros», «populares», «ecofeminismos», «transfeminismos», «institucionales», «académicos», «jurídicos», entre tantos otros— dan cuenta del momento de efervescencia y de politización sobre la significación social de la condición sexuada. A esto se suman las reacciones conservadoras de quienes no toleran este protagonismo: los movimientos provida, «a mis hijos no los toquen», y la utilización del término «feminazi».

Las nociones de «nueva primavera» o «cuarta ola» señalan que hubo otros antecedentes o momentos históricos

del feminismo. Sin embargo, el componente generacional del activismo feminista que integra a mujeres —y también a algunos varones— muy jóvenes, desde los 15 años hasta los 30, suele conducir a la idea de que el feminismo es un fenómeno nuevo casi sin antecedentes. Uno de los cánticos presentes en las movilizaciones callejeras en los países de la región —«somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar»— también parece indicar algo parecido: que al menos no hay madres cercanas para referenciar, a lo sumo abuelas, pero aquellas parecen estar lejanas en el tiempo.

Este nuevo feminismo en general se presenta sin antecesoras y sin legados de otros colectivos o proyectos políticos. Tiene una identidad propia y no se confunde con otras apuestas que en décadas anteriores movilizaron a grandes contingentes, como es el caso de la izquierda en Uruguay. La idea del punto cero que condensa este nuevo momento se desmarca de la izquierda y no pide otra membrecía que la de autonombrarse «feminista». Un nuevo movimiento ocupa las calles en un nivel de masividad que ningún otro puede igualar y desde una causa que no requiere de otros apoyos. Contiene en sí mismo las posibilidades del cambio político y la idea de «revolución» —que «será feminista o no será»— vuelve a circular, pero ahora más alejada del campo de la izquierda.

En el caso uruguayo, el distanciamiento del feminismo respecto a la izquierda fue resultado de una historia de

encuentros y desencuentros, fundamentalmente de desencuentros. Esta es una historia de larga data que tiene sus antecedentes más inmediatos en la década del ochenta, en un contexto particular de amplias expectativas respecto a la democracia, a la política y a la renovación de la izquierda. Comprender cómo se procesaron el encuentro y luego el desencuentro resulta imprescindible para pensar los modos de intervención de los feminismos actuales.

¿Cómo conocemos y narramos la historia feminista?

Este libro es el resultado de una investigación realizada a lo largo de siete años, que comenzó en un contexto muy distinto al de esta primavera feminista, que amplía las voces y las condiciones de escucha permitiéndonos encontrar o buscar historias feministas[1]. En 2012 no existían la movilización feminista en la calle, las mesas de libros feministas en las librerías, los cursos, talleres y círculos de mujeres, la presencia en los medios y el debate en las redes.

---

1 Esta es la investigación final para culminar el Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad General Sarmiento (UNGS) y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) que fue defendida en junio de 2019.

Disciplinas como la historia, la ciencia política o la sociología no se habían ocupado del feminismo, salvo algunas excepciones de académicas feministas, por supuesto. En el caso de este libro es necesario reconocer que se llegó al feminismo luego de un recorrido un poco sinuoso y que emergió desde el interés, primero, de estudiar a la izquierda durante los ochenta. Al llegar a esta época ubiqué a la izquierda, pero además a las organizaciones de derechos humanos (DDHH), al movimiento estudiantil, al cooperativismo, a la contracultura y al movimiento de mujeres. Ahí encontré a las mujeres que organizaban los paquetes de ropa y alimentos para los presos y recolectaban sigilosamente información sobre los desaparecidos. Iniciativas políticas ausentes en cualquier estudio clásico sobre la transición política.

Estas acciones las vi como «nueva política» a partir de la lectura que hicieron otras mujeres contemporáneas de aquellas: las feministas. Esto sucedió cuando llegué a *La Cacerola*, la primera revista feminista de los ochenta, cuando leí sobre la concepción sexista de la política y sobre el hogar como lugar político. Comprendí que dentro de un amplio movimiento de mujeres, unas pocas habían osado enunciarse feministas y luchado por cambiar los sentidos de la transformación política. Entonces había otra historia para narrar y además el propio feminismo enseñaba a elaborarla desde otro lugar.

Lo primero es muy básico pero continúa teniendo vigencia: una apuesta por la visibilización de las mujeres en los procesos históricos y particularmente en la transición política uruguaya. Los estudios sobre el pasado reciente, sobre el movimiento de DDHH y sobre la izquierda se realizaron tradicionalmente desde una perspectiva androcéntrica, en donde el sujeto protagonista es un universal masculino y donde lo político se entendió desde lo público. El primer desafío entonces fue no solo recuperar a las mujeres en la historia, sino principalmente restituir la historia a las mujeres (Bock, 1991: 2).

Para ello fue necesario articular la historia «grande» con la historia «pequeña» y sobre todo borrar esta dicotomía arbitraria. Como señala Donna Haraway (1995), el saber científico implica contar historias y estas se elaboran siempre desde ciertos marcos interpretativos disponibles. Cuando narramos la historia del feminismo la literatura consagrada nos resulta insuficiente. La literatura de los movimientos sociales en general concibe «actores», no personas que los habitan y mucho menos mujeres. Tampoco ve la apuesta por cambiarlo todo y construir nuevas formas de vida. La literatura de la ciencia política no puede comprender o no quiere comprender una política que reniega a veces de lo institucional, que tiene otros modos de expresarse y que entiende al poder como un concepto absolutamente distinto al establecido.

Aquí se busca contar una historia en donde los grandes eventos, los hitos históricos, los nombres y las formas autorizadas de intervenir en lo público se articulan con una experiencia vital y un proceso de subjetivación que es imprescindible para comprender al feminismo. La historia que se narra se construye también desde lo personal de las protagonistas, desde trayectorias concretas que delimitaron el campo de posibilidades para un específico devenir feminista y un repertorio de emociones, expectativas y desencantos que son imprescindibles para comprender la política feminista tanto de ayer como de hoy.

Otra historia borrada es la del encuentro entre el feminismo y la izquierda. Sobre esto nada se había dicho en ningún estudio sobre la izquierda, ni los documentos o prensa partidaria arrojaban dato alguno. El énfasis en la historia de incompatibilidades ha conducido a pensar que el feminismo no comparte nada con el campo de la izquierda o que no debiera compartirlo. En el primer caso, se trata de una perspectiva que excluye de la izquierda al feminismo y por tanto lo considera como un proceso despolitizador. En el segundo, implica pensar que el feminismo nació escindido de la izquierda, como una respuesta a la no concreción de un mundo igualitario, y que en la medida en que el feminismo le rinda tributo a la izquierda pierde su propia fuerza política. En cualquiera de las miradas predomina una idea de campos que se cancelan mutuamente.

No hay un relato sobre la izquierda y el feminismo juntos y sin embargo la vertiente más importante del feminismo uruguayo de los ochenta emergió de la izquierda. Este libro narra esa historia, la del esfuerzo que realizaron algunas por articular izquierda y feminismo, lo que lograron en ese encuentro, los costos que pagaron y las heridas que también heredamos de ese amor no correspondido. Es una historia del feminismo de los ochenta, que emergió en un contexto muy particular de amplias expectativas respecto a la democracia, a la política y a la renovación de la izquierda. No es, entonces, la historia del movimiento de mujeres ni del feminismo en general, sino del feminismo de izquierda.

Esta denominación surgió como lugar de enunciación de aquellas que buscaron tomar distancia del feminismo liberal y que realizaron una interpretación en una clave bastante más compleja que aquella que entiende la desigualdad como falta de derechos. Este feminismo interpretó la desigualdad de género en clave marxista, desde los conceptos de «trabajo reproductivo» y «división sexual del trabajo», a la vez que señaló los límites teóricos del marxismo, detenido en las puertas del hogar, para interpretar el carácter patriarcal del capitalismo.

Lejos de renunciar al marxismo, como unos cuantos compañeros de ayer y de hoy les reprocharon, aquellas feministas de izquierda realizaron un enorme esfuerzo in-

telectual y también político por anudar marxismo y feminismo, praxis feminista y militancia política. En sus inicios las feministas no pudieron ni quisieron alejarse de los conceptos y modos de la izquierda. Aquí se podrán repasar las trayectorias de sus protagonistas, las formas de interpretar la opresión y la emancipación, las prácticas heredadas y reproducidas, todo lo que contribuyó a ese encuentro y permitió la emergencia de un específico feminismo de izquierda.

Este libro aborda asuntos hasta ahora muy poco explorados. Se estudia al feminismo desde sus protagonistas, tornándose central su experiencia para comprender en qué medida sus trayectorias emancipatorias dentro de la izquierda habilitaron o limitaron las impugnaciones al orden patriarcal. Se piensa al feminismo dentro de un tiempo específico, como son los ochenta, y esto implica prestar atención a la centralidad del debate sobre la democracia, a las posibilidades que esta discusión abrió y a la contribución que el feminismo realizó para la disputa de sus sentidos. También se piensa al feminismo dentro de otro espacio geográfico, el de América Latina, porque no se desconocen las referencias europeas pero sí se busca trascenderlas para no continuar reiterando la historia de «las olas».

El feminismo se entiende no solo como movimiento y actos de protesta, sino como elaboración de pensamiento político e intervención intelectual. Las feministas elaboraron y pusieron en circulación nuevas ideas que son imprescindibles para pensar otra forma de habitar el mundo y también la izquierda. Por último, el feminismo se aborda también desde su praxis, heredera del campo de la izquierda con todo lo que ello implica de posibilidad para intervenir en lo popular pero también para cancelar rebeldías que impugnen el orden de género.

Las protagonistas aquí son las mujeres, las «históricas», las «viejas». La historia se narra a partir de lo realizado por quienes se enunciaron como feministas, un criterio que puede ser señalado como restrictivo, pero que se considera fundamental para comprender a quienes destinaron energías específicamente a reivindicar al feminismo como nueva causa política. Una historia que arroja luz sobre las mujeres, que no es apenas diferente sino esencialmente desigual (Barrancos, 2008), porque las mujeres de forma recurrente son invisibilizadas en los grandes relatos. Tal vez el impacto de su feminismo no haya sido muy significativo, pero eso no es lo importante, porque no deberíamos limitarnos a estudiar las contribuciones de las mujeres al «mundo de los hombres» (Harding, 1998) sino, por el contrario, deberíamos comprender justamente sus condiciones de marginalidad.

¿Desde qué lugar narramos la historia feminista?

Este trabajo procura tomar distancia de un conocimiento androcéntrico no solo en las preguntas y los objetos a los que presta atención, sino en el método de investigación. Es el resultado del análisis de materiales y voces. En el primer caso, de un archivo refugiado y protegido por las protagonistas de esta historia y por sus hijas, mujeres. Un archivo de cajas y bibliotecas, a veces garajes o dormitorios enteros con listados de mujeres perfectamente ordenados, fichas de libros, notas de prensa, apuntes de reuniones y poemas, esperando ser consultados para no pasar al anonimato como lo hicieron sus antecesoras.

En el segundo, un archivo de voces que, como señala Alejandra Oberti (2010), siempre permite una lectura más desordenada que la que se realiza con los documentos, porque en las narraciones personales se abren fisuras, la memoria se embarulla de culpas y deseos y se hace tangible el canal entre el pasado y el presente. Este desorden epistemológico fue extremadamente enriquecedor.

Las entrevistas fueron momentos únicos para el ingreso de las emociones como fuente de conocimiento. La bronca, el dolor, el resentimiento, mostraron la importancia que la articulación entre izquierda y feminismo había tenido. El devenir feminista como un proceso liberador y disfrutado

se hizo realidad en cada entrevista en la que se expusieron un repertorio de irreverencias y travesuras, revisitadas, reivindicadas y compartidas como uno de los mayores tesoros. Las entrevistas fueron una oportunidad única para comprender que el feminismo no se trata de militar en una causa más, sino de construir otro modo de vida.

Las fuentes orales son citadas aquí bajo seudónimos, en el entendido de que lo que realmente importa es aquello que se relata y no su autoría, y fueron el resultado de un diálogo entre las protagonistas y quien parecía estudiarlo «de afuera», aunque esto último, por suerte, no sea posible. La objetividad aquí propuesta se inspira en Haraway (1995), para reconocer y explicitar el lugar de enunciación de quien describe y realiza conclusiones y desde ahí contribuir a un tipo de objetividad feminista que significa sencillamente un conocimiento situado. El diálogo se desarrolló entre mujeres que lidiaron por construirse en sujetos en un mundo masculino y una investigadora que también lidia con similares límites en el ámbito de la academia.

La huida de la cocina, del espacio doméstico, vía la educación formal y la circulación por «el mundo» (de los hombres) fue una máxima también para mí, en coincidencia con las expectativas emancipatorias de quienes aquí son las protagonistas. Fui criada en un hogar amigable con la emancipación de la mujer, muy parecido al de las feminis-

tas de izquierda. Mi padre instó y bendijo un camino hacia la superación del capital cultural y la autonomía económica, prácticamente igual que muchos padres de las protagonistas de este trabajo. Mi madre sostuvo esa trayectoria desde el cuidado y agenció una serie de microtransgresiones fundamentalmente domésticas, que reconocí muchos años después, solo en el marco de una reflexión feminista similar también al de las entrevistadas.

La identificación con las ideas de la izquierda y el estudio realizado sobre las izquierdas, como colectivos habitados por personas que experimentaron intensos cambios durante su socialización política en la juventud, me permitieron compartir la interpretación de la izquierda como un lugar para la transformación de las subjetividades y, por tanto, para el feminismo. Desde allí fue posible comprender y compartir la creencia de la posibilidad de contar con el «nuevo hombre nuevo», así como también el desencanto respecto a esa izquierda que fue fundamental para ampliar los horizontes emancipatorios pero que no pudo o no quiso desarmar las jerarquías que provee el orden de género vigente.

Aunque las coincidencias socioculturales entre quien investigaba y quienes eran investigadas fueron unas cuantas, no fueron totales. La lejanía con los espacios partidarios -aunque no con la izquierda- de quien se socializó en los noventa y lejos de la capital del país, incidió en algunas

dificultades para comprender el obstinado esfuerzo por una praxis feminista tan cercana a la política tradicional. Y esta distancia crítica además estuvo alimentada por un momento específico del feminismo actual que acompañó las lecturas de aquel feminismo de otra época. La circulación por otros espacios de resistencia feminista, desde el pequeño grupo y la apuesta por el cambio cultural, sin dudas me permitieron reconocer, y desear, la potencialidad de la fiesta de las brujas mucho más que el esfuerzo por articular con los compañeros.

Este libro es una forma de recuperar linajes emancipatorios, a los que podrán sumarse muchos otros para que podamos las mujeres en el sur tener un espejo donde mirarnos y reconocernos en una historia de lucha. Las académicas contamos historias situadas en un tiempo específico y sin dudas el protagonismo feminista nos impulsa y nos apoya a construir una memoria feminista, que en otro tiempo tal vez no hubiera sido posible. En este sentido, el movimiento feminista habilita, acompaña, sostiene emocionalmente a la investigación científica.

En estos tiempos en que el feminismo es el movimiento con mayor poder de convocatoria y prácticamente el único que no renuncia a la utopía, pero al que el conservadurismo ataca directamente haciendo una especie de entrismo de derecha y en donde el progresismo realiza un llamado a la moderación, la memoria feminista se vuelve tanto un

instrumento de lucha como un refugio ante la adversidad. En el primer caso, como resistencia frente al disciplinamiento patriarcal y el silenciamiento. En el segundo, como lugar de contención y acompañamiento ante la persistente indiferencia de quienes consideran al orden de género una cuestión menor. Este libro mira hacia el pasado también para pensar el presente y comprender lo que podemos y queremos heredar, así como los caminos nuevos que podemos desear recorrer.

CAPÍTULO I
ADIÓS, SUSANITA

La mujer nueva

Ana se acuerda de que largó todo, la pollera almidonada y al novio, ese novio que, aunque fuera el candidato para el casamiento, la aburría tremendamente. Dejó al novio y se anotó en Preparatorios (último ciclo de secundaria), se pasó a los vaqueros, a las alpargatas Rueda y se llamó «existencialista». Prende un cigarro y se ríe sola cuando lo recuerda desde el presente, dice que le da un poco de vergüenza verse comprando y armando tabaco sentada en el cordón de la vereda, esperando el ómnibus, y que su padre la encontrara así, se riera un poco de ella, le preguntara qué estaba haciendo y que también implícitamente la dejara ser. Todo eso pasó después de que llegó a sus manos la biografía de Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal* (1958), que la hizo despegarse y descubrir que ese mundo existía. Más tarde se aburrió de su trabajo de secretaria, se

fue a la fábrica, militó sindicalmente, pasó a la clandestinidad, se exilió y retornó al Uruguay en 1985, donde participó activamente en una organización feminista.

Como esta, hay muchas historias de aquellas mujeres que se incorporaron al feminismo en los ochenta. La de Ana muestra algunas características comunes de quienes realizaron este proceso. Para empezar, en los ochenta tenían una edad que rondaba los treinta y cinco, algunas eran un poco menores o un poco mayores, pero en su mayoría habían realizado su tránsito a la adultez en el pasado inmediato o en el contexto de la salida de la dictadura. Muchas habían tenido hijos muy jóvenes, por lo que debían hacerse cargo de niños, aunque no de bebés. Eran, en su amplia mayoría, heterosexuales y tenían pareja estable, aunque algunas ya comenzaban a transitar por sus primeras separaciones o divorcios, que también eran un nuevo tipo de inauguración en el linaje familiar.

Sus trayectorias profesionales o laborales igualaban o superaban a las de sus madres, quienes las habían impulsado desde jóvenes a prepararse para el mercado laboral estudiando idiomas y dactilografía, e ingresando luego en el nivel terciario. Contaban con un nivel socioeducativo y cultural relativamente alto; muchas eran hijas de padres profesionales, y si provenían de familias trabajadoras sus hogares se habían caracterizado por una constante preocupación intelectual anclada en la lectura.

Algunas pocas ya eran hijas de madres un poco más transgresoras que las de sus congéneres, «mujeres que se desalineaban», dice Laura, intelectuales o profesionales, que eran el sostén económico del hogar o el segundo ingreso. La mayoría eran hijas de amas de casa, que igualmente habían dado algunas señales de emancipación, tenían voz propia en la mesa, eran lectoras, discutidoras y habían realizado ciertos actos de microrresistencias en el espacio doméstico, que hoy son especialmente recordados, como «el decreto» de la madre de Jimena, quien, luego de haber leído a Simone de Beauvoir, decidió «no cocinar más los domingos». Muchas madres cosían «para afuera» o como entretenimiento y se transformaban en aliadas para intervenir el cuerpo femenino hacia la nueva moda juvenil.

Por su parte, los padres también eran «distintos», algunos lavaban los platos, no «levantaban la voz» a sus esposas y cumplieron un rol fundamental en el camino hacia la emancipación de las jóvenes. Muchas eran hijas de hombres que, aunque quisieran verlas casadas, las impulsaban a estudiar, a «tener opiniones», a discutir sobre política y a conseguir ciertos grados de autonomía. Tamara recuerda que su padre le decía de forma reiterada que jamás tomara una Coca-Cola si no se la iba a poder pagar. Helena fue la única de tres hermanos que asistió al Instituto Crandon, una medida especial tomada por su padre para «compensar las desventajas» de su condición de mujer en el mer-

cado laboral, y que dio sus frutos rápidamente cuando al egresar sabiendo inglés, secretariado y administración consiguió trabajo de inmediato y pudo contar con su propio dinero.

Estas jóvenes fueron hijas de una generación que ya manifestaba signos de cambio, a la vez que agenciaron ellas mismas su autonomía traspasando los límites familiares establecidos. Una nueva generación de mujeres se inscribió en Preparatorios rumbo a la Universidad o se formó en Magisterio, instancias que significaron la extensión de los horarios y espacios de circulación lejos de la mirada familiar y por tanto el pasaje a una juventud más autónoma. Así comenzó a instalarse un nuevo horizonte de expectativas que impugnaba el modelo de la domesticidad, es decir de la mujer ama de casa, y en contraposición surgió la imagen de la mujer «moderna», «independiente», «rebelde» y «emancipada».

Mafalda, el personaje protagónico del caricaturista argentino Quino, que circuló ampliamente entre la clase media urbana montevideana, desplegó un mensaje que abría otros caminos posibles para las trayectorias de las mujeres. Como señala Isabella Cosse: «Mafalda expresaba la existencia de una nueva generación femenina para la cual jugar a limpiar, lavar, planchar, coser y preparar "cosas ricas" era una invitación a repetir la mediocridad de sus madres» (2009: 176). Durante los sesenta uruguayos varias jóvenes

contestaron el mandato virginal, escondieron pastillas para que no fueran encontradas por padres y hermanos, se practicaron abortos muy jóvenes o fueron madres sin haberse casado (De Giorgi, 2015b). Aquellas que se casaron, incluso por Iglesia, no perdieron la oportunidad de cometer algunos actos irreverentes, avanzar hacia el altar con una minifalda de crochet y negarse a ser «entregada» por el padre como decidió Virginia, o casarse con el cura Monzón que luego de la ceremonia «se subió a su motoneta y se fue a una manifestación, espantando a toda la familia tan conservadora y pituca» como recuerda Iris.

Esta subjetividad se vio aún más interpelada e intervenida en el marco de las experiencias militantes en el campo de la izquierda. Ser mujer, joven y militante implicó un hito inaugural en un largo proceso emancipatorio. El ingreso al mundo militante significó aún más un alejamiento del círculo familiar. Las movilizaciones callejeras, las asambleas estudiantiles nocturnas, las ocupaciones de los centros educativos, los campamentos y luego la militancia clandestina se constituyeron como espacios autonómicos propios, donde la familia perdía terreno y las jóvenes adquirían cierta libertad.

En el terreno de la sexualidad las militancias habilitaron otras experiencias en relación a la administración del deseo y las relaciones interpersonales que fueron especialmente significativas para las mujeres, porque fueron ellas

quienes realizaron las mayores transgresiones de género. Este proceso fue el resultado de las nuevas formas de sociabilidad, que surgieron alejadas del mundo adulto, más que de una apuesta expresa orientada a la liberación sexual y a su posterior reflexión o politización (Markarian, 2012: 132). No hubo una politización de lo íntimo o lo personal, pero sí nuevas experiencias inspiradas en nuevos modelos, entre ellos el de la «pareja militante» unida por el amor y un proyecto político, una apuesta que sería retomada por el feminismo años después.

La figura del hombre nuevo permitía pensar la posibilidad de construir otro tipo de personas y relaciones interpersonales. La revolución no solo pasaba por la toma del poder, sino por una transformación subjetiva hacia un verdadero proceso emancipatorio y liberador que permitiera pasar de una vida enajenada a una auténtica. Este último llamado fue especialmente atractivo para las jóvenes que deseaban tomar distancia justamente de esa vida doméstica enajenada. El hombre nuevo abrió una brecha por la que se coló una necesidad de ruptura que rebasó aquella idea emancipatoria pensada solo para los hombres.

Una generación de mujeres militantes vio la posibilidad de emanciparse de su futuro predestinado como «señora de», se distanciaron de sus tradiciones familiares y aprendieron, como dicen ellas, a «tener ideas propias» y ocupar otros lugares porque justamente se trataba de escapar de

los tradicionales espacios femeninos, como recuerda Teresa, aunque lo hicieran con modelos masculinos:

> Todos conocíamos eso de las grandes organizaciones mundiales [se refiere a la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIM)], pero nosotros no queríamos eso, eso era de las viejas […]. Nosotros queríamos ser el Che Guevara, no eso; queríamos ser igual a los compañeros, no queríamos ser las mujeres, no queríamos ser las mujeres de. Eso, las mujeres institucionales, eran las viejas que hacían eso. Nosotras no queríamos, queríamos ser revolucionarias, armas, lucha clandestina. Nuestros modelos eran hombres […] Si vos preguntabas «¿Vos a dónde querés ir, a la FDIM o a la Sierra Maestra?», no, yo a la Sierra Maestra, ahí está la libertad, allá no.

No hay dudas de que el escape del espacio doméstico o de los lugares tradicionales de las mujeres se realizó a través de la adopción de prácticas y valores que hacían al mundo de lo público y, por tanto, de lo masculino (Aldrighi, 2009; Cardozo, 2010; De Giorgi, 2011). Coraje, valentía y sacrificio conforman el repertorio de valores mediante los cuales se midió la «entrega» de las mujeres. Mujeres que, como todas, habían recibido una educación emocional orientada hacia otro registro, no el del coraje sino de la vulnerabilidad. Sin embargo, aun con este proceso que muchas veces no suele considerarse realmente emancipa-

dor, las militantes se transformaron y representaron como «mujeres distintas». Todavía sin un discurso que permitiera dar cuenta de la invisibilización de las mujeres, que las convocara explícitamente o que atendiera a la desigual condición de género, las jóvenes igualmente percibían las diferencias entre hombres y mujeres, así como los riesgos que comportaba ocupar la categoría mujer, es decir, permanecer en el absoluto anonimato, como les sucedía a las esposas de los grandes dirigentes políticos:

> No lo pensé [la condición de mujer y militante], pero lo que sí nos dábamos cuenta era de que la mujer de Arismendi, la madre de Marina, no militaban; haría algo pero, ta; que la mujer de Valenti, la primera esposa nunca la conocimos, y eso sí lo comentábamos, no tengo muy claro qué comentábamos, pero era claramente la retaguardia, la señora de Altesor nunca militó en política, tenía que hacer las cosas de la casa, una mujer con varios hijos tenía que trapear; la mujer de Jaime Pérez… eso, o sea; esas mujeres no existían. (Mónica).

La revolución, en sentido amplio, pasaba por orientarse hacia otros modelos de feminidad o directamente suspenderla para ser el Che Guevara. Esta microrrevolución no fue solo a nivel de los imaginarios y de las expectativas, también se expresó en prácticas concretas que interpelaron especialmente a las mujeres. El mundo de lo público implicó la adquisición de ciertas destrezas para participar y tener voz pública, que se constituyeron en un hito de sus trayectorias político-personales. El archivo de la memoria está conformado por imágenes que las protagonistas recuerdan al detalle y que permiten revisitar un momento de emancipación. Ellas, al día de hoy, recuerdan con exactitud el momento en que se pararon arriba de un banco, de una mesa o de la escalera de una institución educativa y hablaron al público (y las escucharon), porque, como señala María, esta era una de las pruebas más importantes: «Cuando te parabas arriba de unos bancos y eras capaz de hablar en una asamblea, ahí la cosa cambiaba».

Ellas incorporaron modos de intervenir en lo público (en un registro masculinizado), pero también su sola presencia daba cuenta de lo difícil que era tal desafío (Oberti, 2015: 75). En los mismos espacios militantes que habilitaban ciertas trasgresiones de género, las jóvenes recibían un trato especial de sus propios compañeros en tanto mujeres cuando frenaban su participación en las pegatinas, las sancionaban moralmente por conductas «promiscuas» o las protegían. Teresa recuerda exactamente el día que un compañero le señaló que por ser mujer no podía tener «tantos novios» y Paula siente aún hoy la rabia de aquel día en que su novio la sacó de una manifestación con el objetivo de protegerla, la dejó afuera del vallado -léase afuera del mundo- y regresó él solo. Para ella esto significó «la tumba

de la relación» y algo que se dispuso a no tolerar a futuro porque, como señala Andújar, justamente lo último que querían era «ser reenviadas a un mundo femenino» (2009: 163). En aquel momento su condición generizada quedaba al descubierto, cuando los varones compañeros del proyecto igualitario tomaban decisiones por ellas. Sin muchos conceptos disponibles en aquel entonces, aquellas jóvenes se daban cuenta de que su experiencia en tanto mujeres era distinta a la de sus compañeros varones.

Todas las energías puestas en construir otra subjetividad no pequeñoburguesa evidencian que el de lo personal también fue, de alguna manera, un terreno político, aunque en modo alguno se le reconociera este estatus. La preeminencia de la Política y la Revolución, las experiencias concretas en los procesos de movilización política y las revisitas a ese pasado militante desde miradas críticas, contribuyeron a no considerar como algo central la apuesta de la izquierda por la subjetividad, o a considerarla solo en sus versiones más instrumentalizadoras y conservadoras.

Los aportes de Trebisacce (2010, 2011) sobre el caso argentino son casi una excepción de este registro, al señalar cómo la doctrina guevarista implicó un trabajo militante sobre otro terreno de la política y cómo, a pesar de estar dominadas por lógicas masculinas y controladas las decisiones por los dirigentes varones, fueron las izquierdas las que concedieron espacios para la participación de las mujeres, inusuales hasta el momento, y sobre todo generaron expectativas.

Esto también sucedió en el campo de las izquierdas uruguayas, apuestas que ofrecieron oportunidades concretas para ciertas transgresiones y que ampliaron el horizonte de expectativas, de allí la indignación que provocaba cada límite que los compañeros trazaron sobre las jóvenes y que dejaba al descubierto su condición subordinada. En los devenires feministas de muchas aquellos límites impuestos probablemente nutrieron un repertorio de «residuos de insatisfacción» (Costa, 1988).

No conocemos en qué medida aquellas militancias y revoluciones podrían haber sido fundamentales para la emancipación de las mujeres, porque el terrorismo de Estado justamente interrumpió este proceso. Un proyecto destinado a derrotar todo tipo de revoluciones políticas, sociales, sexuales y culturales en una apuesta que algunas autoras han calificado como «antifeminista» (Pedro, 2010: 117). Las dictaduras llegaron con un extremo tono conservador defendiendo el rol de la mujer madre (Filc, 1997) y en Uruguay Juan María Bordaberry, con su familia nuclear modélica y su discurso sobre la Conferencia Mundial de la Mujer en 1975 como un evento desestabilizador del orden familiar, es un claro ejemplo de ello («Uruguay ante la declaración de la ONU. El discurso presidencial», *El País*, N° 105, 29/07/1975).

Durante el terrorismo de Estado las jóvenes que habían iniciado un proceso de emancipación en los sesenta se vieron ante otras condiciones políticas. Enfrentaron directa o indirectamente el terror y disciplinamiento de la dictadura y, también, atravesaron una experiencia vital en la que comenzaron a pensar y sentir aun más su condición como mujeres. El exilio, el insilio y la cárcel interpelaron a las jóvenes de diversos modos, pero todas atravesaron un proceso de autopercibirse y reconocerse como mujeres, mientras visualizaban que esa figura de militante a la que se habían acogido o que era una referencia general para la participación social y política había sido construida bajo parámetros masculinos.

Descubrirse mujer

Las dictaduras desarmaron organizaciones políticas, pusieron en suspenso o derrotaron proyectos revolucionarios, y en ese proceso quienes integraban los distintos colectivos políticos elaboraron de diversas formas una reflexión política sobre aquellas apuestas a las que tanto habían entregado su energía y su vida. Una «vuelta al yo», como señala Matilde Ollier (2009: 125), tuvo lugar en esa circunstancia en la que la introspección y reflexión político-personal se dio en tantos militantes. En el caso de las

mujeres, en algunas de ellas, ese proceso no fue solo el de un retorno a un registro más personal sino el de un descubrimiento, el de encontrarse además con un yo mujer. Esto sucedió cuando estuvieron en una situación de soledad inédita o cuando se encontraron solo entre mujeres, en esas circunstancias fueron descubriendo que el mundo no les pertenecía, que las reglas de participación y comprensión habían sido creadas por otros. Comenzaron a cuestionar el estatus jerárquico del mundo público frente al privado y a comprender las consecuencias de esta arbitraria división.

En el exilio

El exilio significó para muchos un desafío, un tiempo de redefiniciones políticas, pero también personales: enfrentar las dificultades de cualquier migrante —conseguir alojamiento, resolver los problemas legales, buscar trabajo y desempeñarse en oficios por debajo de sus calificaciones— en un contexto de fragilidad emocional, marcado por la derrota. Las energías puestas en la vida cotidiana ocuparon el tiempo y, además, un reencuentro con una vida antes suspendida.

Este vivir cotidiano se contraponía e interpelaba de alguna forma a la experiencia militante inmediata. Quienes recuerdan el exilio como un momento para «vivir», «gozar

de cierta libertad», «leer» y «rehacer la vida», también reconocen que esto fue posible porque un proyecto político mayor, que había dotado de sentido justamente a la vida, quedaba suspendido. No había un lugar en la Historia, sino en la cotidianeidad, que posibilitaba una reflexión existencial en medio del dolor:

> El trasiego a la individualidad fue tan difícil; cuando antes el valor es lo colectivo, el trasiego a la individualidad es muy doloroso porque primero te sentís egoísta, solo, sola, cuando no formas parte de nada. Yo me acuerdo que iba a la panadería e iba a comprar pan y miraba a la gente y decía «yo soy igual a ellos, nada me diferencia». Yo me bajé de la historia con mayúscula y la otra historia está llena de gente como yo que van a comprar el pan a la panadería. Eso era tan duro, decir yo soy igual a ellos, yo tenía 28 años, ponele, y era como un dolor existencial, era una herida en la cuestión de identidad, estar sola. (Teresa).

En la mayoría de los casos no se revisó detenidamente la experiencia militante, pero de todos modos el exilio produjo una interpelación que en el caso de las mujeres tuvo además otra dimensión. Aquella militante que en los sesenta quería ir a la Sierra Maestra, en el exilio tuvo que «encargase de la vida» porque estaba sola con su hijo o porque su compañero dedicado a la militancia de los exiliados delegaba en ella la administración de lo cotidiano: inscribir a los niños en la escuela, encontrar un lugar donde vivir, ubicar las instituciones de salud, anotarse en cursos del idioma nativo, saber dónde hacer las compras y tantas otras tareas.[2]

> Decíamos «es muy fácil ser dirigente si otro te cría a los hijos». Cuando yo quise dar vuelta la tortilla, fue difícil; yo había empuñado una frase que él se reía: «no quieras hacer pasar la revolución por donde no pasa», porque después ya no había, no era urgente, no era que estaba a la vuelta de la esquina y que teníamos los milicos; estábamos en el exilio, hacete cargo. Eso nunca pude revertirlo del todo. (Clara).

La vuelta a la vida, en este caso, fue encontrarse o redescubrir la condición generizada, a partir del lugar que el espacio doméstico adquiría, cuando el ámbito público del exilio no era el de aquel Uruguay conmovido del 68 y cuando los momentos vitales de muchas mujeres estaban atravesados por la maternidad. En este contexto quedó al descubierto la división sexual del trabajo. Aunque en aquel

---

2 En el texto de Franco (2009: 131) también se señala la capacidad de las mujeres, reconocida por los propios compañeros, para insertarse en esa cotidianeidad y resolver cuestiones prácticas que hacían a la dinámica del exilio.

entonces resultara difícil conceptualizarla en estos términos, aquellos indicios comenzaron a integrar un repertorio que a posteriori podría fungir de base para discutir los roles de género.

En este sentido también tuvieron su injerencia las condiciones materiales de algunos exilios. Tanto en países socialistas como capitalistas, con un gasto público estatal fuerte, el rol de los Estados fue central para aliviar la carga del trabajo reproductivo. Las exiliadas pudieron rehacer la vida a partir de una serie de servicios que los respectivos Estados les proveyeron:

> Ah, sí, yo siempre digo: el socialismo sería malo, pero te resolvía mucha cosa. En Hungría tenías tres años, derecho a estar tres años en la casa, los primeros tres años del bebé. Yo viví en esa sociedad así, tenías derecho a todo, a la guardería, a la escuela, los niños iban todo el día a horario completo, había hasta cine de mañana, te recontra resolvía todo. El Estado húngaro te resolvía todo. (Clara).

Obviamente esto implicó reducir los conflictos a la interna de la pareja, cuando la había, sobre el reparto de tareas, y permitió a aquellas madres solteras tener ciertas condiciones para poder insertarse en el mercado laboral, en espacios de sociabilidad y formación, así como disponer de horas para estudiar o leer. En cualquier caso, quedó en

evidencia la importancia del rol del Estado respecto a lo que ahora se denomina «sistema de cuidados». El relato de Teresa muestra cómo su exilio también fue una oportunidad para construirse como una mujer independiente y la relevancia de la intervención estatal, junto con las tecnologías del hogar:

> Y Francia… yo llegué y mi hijo al otro día o dos días en la guardería, pobrecito, todo el día ahí y yo hacía horario completo, y en Europa te daban todo eso, mucha cosa resuelta: mi hijo pasaba todo el día en la escuela y comía ahí; yo llegaba de noche y había millones de cosas resueltas. Yo descubrí en Francia la comida hecha, congelada, la sociedad de consumo, los electrodomésticos. La tarea la seguís haciendo, pero se vuelve mucho más liviana; tenés las cosas más resueltas, tenés aparatos, pañales descartables y lavarropas. La sociedad de bienestar europea era muy poderosa. Y yo leía, podía leer, leí muchísimo, me leí todos los existencialistas, todos los eurocomunistas, las feministas, todo, y varios años sumergida así. Los libros son una buena patria. (Teresa).

La soledad, la precariedad económica, social y afectiva, es un aspecto resaltado por muchas, sobre todo por aquellas que eran madres jóvenes. En este contexto en el cual había que «rearmar la vida», el trabajo, el estudio y la crianza se transformaron de algún modo en un nuevo refugio político, que permitió administrar y a veces superar la

vulnerabilidad en tanto mujeres. En un diálogo con Laura, explicó que la experiencia del exilio, aunque dolorosa, también fue una oportunidad para empezar de nuevo:

> -También es un momento como de cierta insurrección. El exilio te exige redefinir tu vida; vos caés así, sin nada. Yo llegué a una ciudad con dos nenes, dos valijas y 100 dólares. A partir de ahí inventate una vida. Ahora, vos te podés inventar la vida que ya tenías, o te podés inventar otra distinta.
>
> -Claro, es una oportunidad también.
>
> -Sin dudas. Podés empezar. Vos volvés a foja cero. En muchas de nosotras, que ya teníamos cierta irreverencia, fue una ocasión maravillosa porque tenemos menos presión social.
>
> -Igual el partido está ahí…
>
> -Sí, sí, el partido está ahí; el útero materno partidario no se abandona, pero el control social es muchísimo menor. Porque el control también se da por la familia, que no teníamos ahí. No tenés el control familiar, el control del barrio, si hay lugar donde no se siente, es en el DF [México]. Y el partido de mucho no se enteraba, no es que tuviéramos discusiones teóricas, no, pasaba por otro lado, pero justamente eso no lo veía, eso no se veía.

Como señala Burgos (2018: 227), en el contexto del exilio, el concepto de «condición humana» fue medular para significar aquella experiencia. La vivencia exiliar permitió

reflexionar sobre cuán escindida había estado la vida cotidiana, el mundo de lo íntimo y personal, de la gran política. Para algunas, como Ana María Araújo, quien entró en contacto directo con el colectivo feminista, el Grupo de Latinoamericanas de París, en una lectura realizada a posteriori, el exilio fue relatado como una experiencia dolorosa que permitió a su vez otra concepción de lo político:

> Frente al dolor desgarrante de lo vivido, comenzaba la aventura de desmontar viejas ideas, desechar mitos, abrir puertas y ventanas. Respirar, re-vivir la política, simplemente vivir […] Repensar lo político, «tomar distancia crítica frente a la fe, a la verdad política» […] El ser mujer nos confronta a nuestra diferencia, donde el precio a pagar para entrar en ese mundo masculino de la política organizada e institucional es tan alto que muchas veces comportaba la muerte de nuestra propia identidad […] Fue enfrentarme al doble discurso lo que hizo clic en mí. Al vivir en el exilio, la cotidianeidad de aquellos «revolucionarios» admirados […] Ahora no me interesa más participar en un tipo de organización donde no se toman en cuenta las especificidades y la cotidianeidad. Me interesa vivir, vivir la vida misma, como mujer […] Vivir en cambio «como todo el mundo». Reaprender a ser yo misma. Sin «encuadre», sin «ganar espacios», sin «línea correcta», sin «por el pueblo y en nombre de», sin «críticas y autocríticas» desgastadas. Sin autoritarismos y caminos trazados para ganar. Yo quiero ser. No ganar. (*La República de las Mujeres*, 19/11/1989: 10).

En el proceso de descubrirse mujer también incidió la interpelación de otras normas culturales vigentes en los países de recibo. En este caso no fue tanto la división sexual del trabajo, sino los imaginarios de género en los países de recepción que intervinieron en cierto proceso de concienciación. Como señala Pieper (2010: 620), las mujeres en el exilio reexaminaron las relaciones de género y los estereotipos antes incuestionados. En algunos casos esto condujo a incorporar nuevas actitudes más igualitarias, en otros, a experimentar la discriminación de una forma más evidente. Helena, quien transitó su exilio en Suecia, recuerda que allí los hombres «cuidaban a los bebés, hacían cosas», y cuando regresaron al Uruguay dejaron de hacerlo porque «los compañeros, si los veían, le decían "maricón, te maneja tu mujer"». En cambio, Laura rememora el impacto causado por el acérrimo machismo en México, y Carolina cuenta la desilusión de haber sido ubicada como mujer —y además como blanca— en una Cuba que había prometido la igualdad pero en donde el sexismo y el racismo se tornaron evidentes:

> -Y vos me decías ¿Cuba fue…?
>
> -Sí, ahí fue el choque, sí que sos blanca, que sos mujer, todo eso.
>
> -Ahí fue, ¿no fue cuando te encontraste con el feminismo europeo?
>
> -No, claro que no, cuando fuimos a revalidar, fuimos al Vicerrectorado de no sé qué cosa a hacer un trámite y empezó uno, así viste… [Mueve el cuerpo y los hombros en señal de cortejo masculino]
>
> -¿A cargarlas?
>
> -Sí, sí, un mar de baba; me acuerdo la entrevista: nosotras estábamos recién llegadas y no entendíamos qué pasaba. Esa cosa abismal de la representación de algo que era muy idealizado, era Cuba, ¿entendés?, ¡Cuba!, y eso tan, tan obvio, muy crudo y abismal, muy racial y de género también, fue muy feroz.
>
> -Y ahí empezaste a…
>
> -Sí, yo me integré mucho con las cubanas y ahí… empezar a hablar, lo que nos pasó acá y lo que nos pasó allá. El exilio cubano fue muy peculiar, fue un golpe para eso, para nosotras así, terrible, terrible.

Esta reflexión personal que se procesó de distintas formas estuvo acompañada de forma recurrente por un contexto en el que el feminismo comenzaba a ser un fenómeno conocido, pero no se tradujo en una militancia feminista por parte de las exiliadas. Como recuerdan varias, «el feminismo estaba ahí», «se iban recibiendo conceptos», se sabía de los «famosos viajes a Londres» (donde el aborto era legal), estaba en la prensa, en las revistas feministas, en las movilizaciones públicas (que miraban desde la vereda) y en las canciones. Los exilios permitieron tomar conoci-

miento de las nuevas ideas feministas, pero lo fundamental fue la experiencia concreta de las mujeres sin sus colectivos políticos de pertenencia u ocupando un lugar secundario en ellos por ser las principales encargadas de la reproducción de la vida en el exilio.

En la cárcel

Las experiencias traumáticas como la carcelaria también fueron una instancia para reponer y pensar su condición de mujeres, esta vez en el contexto de una apuesta de sobrevivencia extrema. La cárcel —como el exilio— también devolvió a las militantes a su condición de mujeres. A su vulnerabilidad y a roles o tareas adquiridos correspondientes a los mandatos de género vigentes. Todos los días los represores les recordaban que eran mujeres y la resistencia de las expresas también se afincó desde una condición femenina.

La cárcel implicó por primera vez una experiencia absolutamente distinta, no solo por la situación de encierro sino porque quienes allí se encontraron recluidas eran todas mujeres. Luego de una militancia masculinizada en la que lo femenino había quedado desdibujado o cancelado, las presas pasaron largos períodos solo entre mujeres, en cárceles especiales, como la inaugurada para tal motivo en

Punta de Rieles. Así, la cárcel también fue un espacio de sororidad, aunque esta palabra aún no hubiese sido incorporada. Entre las presas construyeron un lazo con el que antes no contaban, que implicó complicidad y cuidados desde las mujeres.

Los relatos de las mujeres expresas suelen tener un anclaje en prácticas asociadas a lo femenino, que no solo se relatan sino que se exponen como parte de un proceso en el que las presas se fueron encontrando con su condición de mujeres. Se rememora sobre cómo cantaban, festejaban los cumpleaños con una torta de galletitas, se hacían regalos, ensayaban obras de teatro, se arreglaban el pelo y cosían el uniforme, actividades y actitudes que se afincaban en lo personal. Mientras que el exilio devolvió a las mujeres al espacio doméstico, la cárcel también lo hizo a su manera, pero hacer «cosas de mujeres» no fue desandar un camino de emancipación y reproducir los símbolos del agobio doméstico sino justamente encontrar un refugio que se tornó central para sobrevivir al encierro. Hacer «cosas de mujeres»: coser, bordar, atender el aspecto personal en la medida de lo posible, cantar, reírse, permitió «identificarse con la vida común de cualquier "mujer"» (Celiberti, 1990: 91) y no quedar absolutamente excluidas del mundo ni enfermarse síquicamente.

Aun cuando no se contara con conceptos disponibles, ni formas de abordar lo que no hallaba palabras para ser

enunciado ni condiciones subjetivas para ser repensado, la experiencia carcelaria significó para algunas un momento extraordinario en el que algo distinto emergió como estrategia de resistencia al terrorismo de Estado. Lo diferente partió de una «sabiduría personal» que había permitido «levantar una protección» que «no se había tenido que aprender»: «la del afecto», señala Trías (*Cotidiano*, año 1, N° 5, marzo 1986: 7). Entonces, aquello no aprendido de modo formal, pero sí como parte de una educación emocional específica transitada por las mujeres (Hochschild, 1983), fue la marca distintiva de esa experiencia carcelaria que permitió pensar el registro de lo personal y visualizar tanto la vulnerabilidad como la resistencia como mujeres.

Toda esta experiencia implicó un «descubrirse mujer» (Celiberti y Garrido, 1990: 91), encontrarse con un repertorio de prácticas y saberes que habían quedado suspendidos o relegados en el marco de la política del espacio público. El recurrir en la cárcel a una «sabiduría femenina» fue rescatar y poner en valor saberes sobre el cuidado del cuerpo, la alimentación, la limpieza, el orden, el acompañamiento, el apoyo afectivo y la escucha. Para muchas, esa resistencia desde «lo femenino» fue una reacción «natural», para otras, también una oportunidad de visualizar cómo esos saberes eran el resultado de una educación específica recibida por las mujeres a lo largo de toda su vida.

La maternidad fue un evento especial en que la condición generizada se tornó evidente. Las expresas fueron juzgadas por haberse desviado de su rol y acusadas de malas madres, no solo por parte de las jerarquías militares sino también por la sociedad entera y en algunos casos por sus propios hijos. La culpa por el no ejercicio de la maternidad de aquellas que ya habían sido madres o el miedo a no poder concebir por los efectos de la tortura o el extenso período de reclusión fueron sentimientos que administraron las mujeres y que pusieron al descubierto los mandatos de género vigentes.

La reflexión sobre este proceso en ciertas oportunidades permitió pensar en términos más generales sobre las trayectorias personales que realizan las mujeres. Celiberti en su texto revisita algunas de las decisiones que en su momento creyó autónomas y las integra como parte del cumplimiento del destino como mujer que la sociedad le había impuesto (1990: 52). Rememora aquella canción de las feministas italianas, que desde el exilio había enviado a su madre, pero que en la cárcel comenzó a cantar para ella misma: «Siempre creí que había elegido casarme /que había elegido ser madre /que había elegido hacer la casa /y después he descubierto que esas elecciones no eran mías» (1990: 52).

La cárcel fue una experiencia del entre-mujeres (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018) que puso en el centro el cuidado y la reproducción de la vida orientadas a la sobrevivencia al encierro. Aquellos saberes y prácticas «no políticos», «accesorios», adquirieron otro estatus. Y si esta fue una experiencia excepcional de sororidad, fue el resultado también de una experiencia extrema de vulnerabilidad.

Las presas fueron tratadas como el mejor ejemplo del desvío respecto a los mandatos de género. Se las acusó de impulsivas, irracionales, promiscuas (Vasallo, 2009: 29), liberales (Celiberti, 1990), responsables de atentar contra la moral (Pedro, 2010) y abandonar su «rol natural». En cada sesión de tortura y en la vida cotidiana de la cárcel les hicieron sentir su doble vulnerabilidad, la del enemigo capturado y la de mujer objeto. La tortura explotó al máximo la idea de vulnerabilidad femenina, psicológica y corporal.

El *Manual de interrogatorios* o las *Confesiones al pie del patíbulo* no habían dado cuenta, de ninguna manera, de lo que implicaría ser mujer prisionera.[3] Los interrogatorios buscaron especialmente que las mujeres se sintieran solas, desprotegidas y aisladas. Las violaciones las llevaron a una experiencia límite de vulnerabilidad y las medidas de cas-

[3] Se trata de textos sobre la resistencia a la tortura en la cárcel que fueron la referencia para el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros y para el Partido Comunista.

tigo relacionadas con las visitas explotaron al máximo su condición de mujeres (Comisión de Mujeres Uruguayas, s/f [circa 1984]). «Palabras para Julia»[4] fue de las pocas canciones que permitieron enunciar en aquella época la voz de la mujer y se transformó en una de las más recurrentes para recibir a aquellas compañeras que regresaban del «infierno» (sala de torturas) cantándoles: «Te sentirás perdida, acorralada, te sentirás perdida o sola, tal vez querrás no haber nacido […] Nunca te entregues ni te apartes, nunca digas no puedo más, no puedo más aquí me quedo […] La vida es bella, ya verás cómo a pesar de los pesares…».

La cárcel también fue una experiencia de extrema soledad, en el calabozo del cuartel, en la celda, en la situación de dislocación del tiempo y el espacio, de abandono y desamparo, soledad de mujeres que no encajaban en ningún lado, tampoco en el afuera de la cárcel. Esa soledad extrema experimentada en el adentro llevó en ciertas ocasiones también a pensar la soledad en el afuera, la que experimentan las mujeres cuando se apartan de los caminos preesta-

[4] Poema de José Agustín Goytisolo, musicalizado y cantado por Paco Ibáñez, Mercedes Sosa, Liliana Herrero, entre otros, referenciado de forma muy recurrente en los relatos de las mujeres expresas y un tema musical central del largometraje *Migas de pan* (Manane Rodríguez, 2016) sobre la violencia sexual sufrida por las militantes uruguayas.

blecidos, cuando se sienten alienadas en un mundo en el que no pueden decidir de qué manera ser parte, cuando no hay palabras o categorías para dar cuenta de lo que aun no ha sido enunciado. Celiberti recuerda el proceso de reconocer aquella soledad, que trascendía a la de la cárcel. En el calabozo se experimenta esa soledad, que paradojalmente se parece demasiado a la soledad vivida en libertad:

> Respirar hondo, llenar los pulmones primero, después la cavidad del estómago, aflojar los músculos. Todos, pensar en ellos y relajarlos. Cerrar los ojos nuevamente, dejar de pensar. El ojo no me deja. Intentarlo nuevamente. Llenar los pulmones, retener el aire, así era en el parto, también en ese momento estaba sola pero el ojo no estaba, ahora solo dormir y que el ojo deje de mirarme, es sábado y no me pondré un vestido para ir al cine. Es sábado y ese foco de luz sobre mi cabeza levanta una pared para espantarme los duendes. No puedo llamar a nadie. Es sábado y estoy sola y tengo sobre mi cabeza un ojo fijo implacable helado y es como dice Idea [Vilariño]: «estoy sola, sola y estoy sola y soy sola aunque a veces un sábado de noche me invada a veces una nostalgia enorme de la vida» (Celiberti, 1990: 43).

Estas memorias de Celiberti, en diálogo con Lucy Garrido, publicadas a fines de la década sobre la experiencia

carcelaria,[5] son una referencia ineludible para analizar el lugar de la cárcel en un proceso de reflexión sobre y desde las mujeres. El calabozo en el relato de Celiberti se transforma casi en un espacio de concienciación en solitario. El encierro prolongado es castigo, tortura, aislamiento y también un lugar en donde se realiza un largo recorrido, un ejercicio casi exorcista para luego poder volver a apropiarse de la vida. La cita es extensa pero iluminadora:

> […] el calabozo se convertía en el gran espejo de mí misma, estaba todo allí y yo sola para mirarlo. Cada hecho de mi vida comenzaba a tener un hilo único. Ese deseo de querer ser independiente a los 18 en el 68, intentando vivir la construcción de algo nuevo y pensando que las cosas serían más simples. El casamiento, el deseo y la necesidad de tener un hijo, qué libre me había parecido aquella opción cuando en realidad no había hecho más que cumplir con el destino de ser mujer que la sociedad me había impuesto […] Muchas cosas se derrumbaban pero ese espejo me devolvía otra vez un gracias a la vida. Se abrían muchos caminos y sentía que el calabozo se agrandaba […] Empecé a sentir que algo se movía en mi interior con ese repasar las cosas. De la piedad surgía algo nuevo, algo que había

[5] Recién una década después comenzaron a circular los volúmenes de *Memorias para armar* (2001), *De la desmemoria al desolvido* (2002) y *Maternidad en prisión política* (2010).

> comenzado en Francia, algo que (ahora lo veía más claro) se había afirmado cuando decidí vivir en Brasil: una autonomía y una independencia que me marcarían también un camino duro y conflictivo, pero esta vez elegido por mí […] Era como el espejo de Alicia en el país de las maravillas, el túnel iba muy hondo y comenzaba a ver que esas cosas, mías, personales, tenían algo que ver con las otras mujeres, con una historia innombrada que confinaba nuestras angustias a una celda más pequeña que la que en ese momento habitaba (1990:53).

Celiberti señala con todas las palabras que como mujer vivía en una celda, una celda que incluso era más difícil visualizar, y por tanto más difícil de la que huir, que aquel terrible calabozo al que había sido confinada. Un calabozo en el que había experimentado la mayor soledad y vulnerabilidad, al mismo tiempo que un proceso de profunda reflexión existencial. *Mi habitación, mi celda*, el título de estas memorias, claramente es una referencia también a la idea del cuarto propio de Virginia Woolf, aquel espacio necesario dentro del hogar con el que las mujeres debían contar para poder refugiarse, escribir y encontrarse consigo mismas. La experiencia carcelaria, aun desplegada en un contexto de extrema violencia, había permitido pensar sobre el ser mujer dejando al descubierto otra cárcel, claramente la del patriarcado.

Así varias ingresaron como militantes presas y salieron de la cárcel como militantes presas y mujeres, en el sentido de que en aquel espacio una serie de prácticas y reflexiones evidenciaron que la experiencia de las mujeres no era la misma que la de los hombres, que la vida de unas y de otros estaba profundamente marcada por una intensa socialización de género. Algunas en pleno encierro percibieron un proceso de crecimiento personal y salieron buscando que la palabra *mujer* tuviera su lugar. Un fragmento de Ivonne Trías, publicado en *Cotidiano*, reflejaba este estado de ánimo:

> Hoy me voy de este calabozo, creo que mejor que antes. Pude juntar los pequeños restos de agresividad mal dirigidos y ubicarlos en su lugar preciso […] El calabozo es más chico que yo. Tengo 34 años, según dicen, y un volcán que acumula lava. Me parece que saldré de aquí, de la cárcel, como un tren que sale de un túnel, con ese ruido y velocidad y esa apertura a la luz… (Punta de Rieles, noviembre 1984; *Cotidiano*, año 1, N° 1, setiembre 1985).

La prisión política buscó la cancelación total de la vida y en el marco de esa experiencia extrema se desplegó una profunda reflexión sobre los sentidos de la libertad. Un titular de *Cotidiano*, «La cárcel ¿una experiencia feminista?», pretendió justamente pensar aquella experiencia desde esa

mirada (*Cotidiano*, año 1, N° 5, marzo 1986: 7). La cárcel fue una extrema soledad y vulnerabilidad que condujo a pensar otras vulnerabilidades, al mismo tiempo que una experiencia inédita de sororidad. Los devenires feministas, concretados en los ochenta, no pueden pensarse sin la experiencia carcelaria y la interpelación que esta produjo en las vidas de las mujeres.

El insilio y la transición

Para aquellas que no fueron presas políticas pero que permanecieron en el país la dictadura significó un tiempo de repliegue, de cancelación del espacio público y, por tanto, de disminución de las oportunidades para realizar ciertas transgresiones de género que iban asociadas a la participación política. El insilio implicó un exilio dentro del país, un repliegue de la militancia y de la politización. Fueron años de dedicación al trabajo, a la familia o a formarse profesionalmente en un contexto más que restrictivo, regido por un modelo hegemónico de familia invocado de forma constante, una etapa que comenzó a modificarse recién a fines del setenta y especialmente a partir del plebiscito de 1980.

A inicios de la década del ochenta las mujeres comenzaron a encontrarse en torno a un activismo barrial y de

resistencia a la dictadura. Amas de casa, esposas de trabajadores sindicalizados o trabajadoras de sectores populares juntaron alimentos y ropa para los presos políticos, cocinaron en las ollas populares y se reunieron en los hogares o en las parroquias para circular información, como sucedió en la Iglesia del Cordón y la capilla del Prado. Complejos barriales como el del Parque Posadas habilitaron la reunión de vecinos, especialmente de vecinas en los hogares. Así desde los lugares más tradicionales, parroquias y redes de vecinas, se comenzó a reactivar una reorganización barrial.

También comenzaron a crearse grupos informales de mujeres de sectores medios o profesionales que integraron agrupaciones barriales o se juntaron con otras madres vinculadas a los centros educativos a los que asistían sus hijos. Los colegios privados con directores o docentes que realizaban cierto ejercicio crítico de la dictadura fueron espacios propicios para el encuentro. Miriam se integró a trabajar como docente en el Colegio San Francisco de Asís, donde se recibía la revista feminista *Empress*, que implicó un primer contacto con estos temas. Los hijos de Iris fueron al Seminario en donde conformaron una escuela de padres: «los que éramos del Frente [Amplio] y los que eran de Wilson. Sobre todo madres, claro. Yo estaba con Matilde Rodríguez ya viuda, y en ese proceso de recomposición democrática nos comenzamos a pasar los casetes».

Como en la cárcel, los roles de género vigentes fungieron como plataforma de resistencia. Las mujeres se organizaron en torno a tareas «no políticas», tradicionalmente «femeninas», como cocinar, juntar ropa, asistir a las reuniones de la escuela o de la parroquia, pero estas tareas ciertamente tenían una dimensión política. El ejemplo más claro es el de las cacerolas, un típico utensilio del espacio doméstico, que se transformó en un instrumento central de protesta en el espacio público y que se utilizó justamente desde la puerta de los hogares.

Tempranamente se dieron cuenta de que espacios antes considerados como no políticos —el barrio, la escuela, la parroquia, la casa— resultaban los más adecuados para intercambiar información y organizar alguna actividad. El imaginario vigente sobre la mujer despolitizada también resultó estratégico para organizar algunos eventos sin el control tan estricto que sufrían los hombres. Como relata Iris: «empezamos a pasar datos para hacer algunas movilizaciones y además nos dimos cuenta que a los hombres los llevaban presos y a nosotras no».

Así los hogares y las tareas asociadas a lo femenino comenzaron a ser pensados desde otro lugar, desde su aporte a lo político o directamente como actividades políticas que producían resultados concretos (Johnson, 2000: 76). No sucedió como en Brasil, que algunos grupos de mujeres comenzaron a reunirse en los hogares y a reflexionar

sobre su condición de mujeres en grupos cerrados donde se revisaban aspectos personales (Costa, 1988), pero sí las limitantes a la participación en dictadura y en la transición permitieron pensar a los hogares como lugares políticos y a las posibilidades de las mujeres en ellos.

Quienes transitaron el insilio también atravesaron un proceso de reflexión en el que fueron descubriendo las condiciones que limitaban su participación o el reconocimiento de su aporte a la política. En este caso pudieron visualizar los roles de género cuando los trabajaron políticamente, pero también cuando su contestación implicó un freno no solo por parte de las autoridades sino desde sus propios compañeros políticos y afectivos. En la medida que las mujeres lograban cierta presencia en el espacio público, sus compañeros afectivos recibían la burla de una vigilancia masculina que los nombraba como los «esposos de», en una ironía que invertía los lugares jerárquicos del matrimonio y que como señalan las mujeres «llegaba a costar un divorcio».

Aquellas jóvenes de fines de los sesenta, a principios de los ochenta en su mayoría ya estaban casadas y tenían hijos, por lo que su reingreso a la arena política estuvo también desafiado por los reproches realizados por sus compañeros por el descuido de las responsabilidades domésticas. Debían enfrentar las cargas del trabajo reproductivo, de forma similar a las exiliadas, y asumir los costos de no poder

participar en los mismos términos del espacio público por cumplir de alguna manera con la «conciliación» de tareas. Paola recuerda con precisión momentos claves de incompatibilidad entre lo doméstico y lo público en situaciones e imágenes concretas, esas imágenes domésticas (Ahmed, 2010: 77) que condensan toda la opresión y que todas las mujeres guardan en su archivo:

> Me acuerdo cuando tuve que armar veinticinco pares de medias, descolgué todas las medias y me puse a armar los paquetitos, «¿Por qué tengo que hacer esto para estos tres tipos?». Después tuve otro momento así que no me olvido: yo ya estaba en PLEMUU [Plenario de Mujeres del Uruguay], empezó a llover y llamé a mi casa; mi marido trabajaba mucho en casa, y le pedí que entrara la ropa, cuando volví, me dijo «tenés que encontrar otra manera de solucionar esto, yo soy uno de los mejores economistas del país», eso viste. (Paola).

Algunas comenzaron a involucrarse en los temas de las mujeres en espacios más formales o académicos. Se trataba de aquellas que habían cursado la universidad durante la dictadura y que se acercaron a estas temáticas en otros espacios que circundaban a la universidad, como el inaugural Grupo de Estudios de la Condición de la Mujer (GRECMU) y la Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigación sobre Reproducción Humana (AUPFIRH).

La mayoría estaban casadas y tenían hijos, por lo que el mundo doméstico también fue uno de los primeros elementos que despertó el interés y la reflexión teórica sobre la condición de la mujer, como se verá más adelante.

Desde distintas trayectorias o peripecias todas llegaron a los ochenta con un camino recorrido o expectativas de emancipación que la dictadura interrumpió. Todas, de una manera u otra, habían retornado o llegado al mundo del hogar y la centralidad que ocupaba en sus vidas y en el imaginario vigente habilitó una reflexión de largo aliento, que primero necesitó construir un colectivo y una base de un «nosotras» para poder ser procesada y transformarse en nuevo objeto de lucha política.

CAPÍTULO II
PERO USTEDES ¿SON FEMINISTAS?

Acá, las feministas a punto de parir su política, se preguntan por la
autonomía, por la doble militancia
por la democracia en el país y en la casa
por la producción y reproducción
por los nuevos significados de las viejas palabras
por las mujeres pobres y las otras-adornos,
objeto de uso sexual, decorados.
Julieta Kirkwood (1984)

De vuelta a la calle, pero esta vez entre nosotras

El feminismo de los ochenta nació al calor de las cacerolas, es decir, dentro de un movimiento de mujeres que se organizó para resistir y protestar contra la dictadura. De forma similar a los países del Cono Sur, y a diferencia de Estados Unidos y Europa, emergió primero un movimiento

que congregó a distintas mujeres cuya causa principal era el fin de la dictadura y que de una u otra forma entendían que ocupaban un lugar subordinado respecto a los hombres, aunque no todas se identificaran con el feminismo.

En Uruguay este movimiento comenzó a hacerse visible en el año 1984. Aquellas que habían comenzado a realizar reuniones en los barrios, a principios de 1984 respondieron ante el hecho de que el PIT (Plenario Intersindical de Trabajadores) no había logrado el permiso para realizar una movilización y organizaron una marcha de mujeres que se realizó el 26 de enero. Tenían como primer propósito ocupar la calle desde otro tipo de intervención, desde las mujeres y desde el silencio, lo cual le otorgaba un carácter mucho menos amenazante que otras convocatorias. Habían convocado informalmente, desde el boca a boca, y transmitido la idea principal de que los hombres se quedaran en la vereda. Finalmente marcharon unas doscientas mujeres en absoluto silencio, logrando el objetivo de no ser reprimidas, pero además visibilizando un contingente político y una estrategia que resultaron exitosas.

A partir de este hecho y de que la prensa las referenció como mujeres madres de presos políticos, algunas buscaron crear una organización específica de y para la mujer. Así surgió en 1984 el Plenario de Mujeres del Uruguay (PLEMUU), en el que confluyeron grupos de vecinas, trabajadoras, familiares de presos políticos y amas de casa, principalmente esposas de trabajadores. En PLEMUU confluyó un amplio grupo de mujeres que había transitado la dictadura principalmente desde el insilio, mujeres de los sectores populares que integraban una amplia base de la organización y mujeres profesionales que se transformaron en las referentes.[6]

Para el 8 de marzo de 1984, un grupo de mujeres entre las que se encontraban periodistas vinculadas al semanario *Jaque*, integrantes de GRECMU y PLEMUU, del Frente Amplio y de sectores progresistas del Partido Nacional,[7] intentaron conmemorar el Día Internacional de la Mujer. Esta vez la marcha no tomó de sorpresa a las autoridades y su realización fue prohibida. En el comunicado publicado en la prensa quedó clara la postura de las mujeres que convocaron a la movilización del 8 de marzo de 1984 en relación a la transición, pidiendo por condiciones de par-

6 Cristina Grela, Margarita Percovich, Ana Nocetti, Carmen Tornaría y Nita Zamuniski fueron figuras centrales.

7 Corriente Popular Nacionalista. Este sector creado en 1983, seguía, desde el nivel nacional, la Convergencia Democrática de Wilson en el exilio y dejó de pertenecer al Partido Nacional cuando se votó la Ley de Caducidad de la pretensión punitiva del Estado y se integraron al Frente Amplio en 1987.

ticipación, elecciones libres y sin proscripciones, amnistía irrestricta para los presos políticos, ubicación de desaparecidos y retorno de los exiliados (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984: 12).

Más tarde las mujeres demandaron y lograron ser parte de la Concertación Nacional Programática (CONAPRO), un espacio de elaboración conjunta de propuestas programáticas para el primer gobierno posdictadura donde convergieron partidos políticos, organizaciones sociales y empresariales. Mujeres de espacios partidarios y de organizaciones sociales solicitaron la creación de una comisión de la mujer y comenzaron a reunirse por su cuenta en la Pre-Concertación ante la demora en la respuesta. Allí un amplio número de mujeres trabajó intensamente y logró elaborar cinco documentos aprobados en febrero de 1985, en los que se plasmó una amplia agenda de políticas hacia las mujeres. Una demanda central fue la de la participación política de las mujeres, aunque los documentos finales contenían una multiplicidad de propuestas que dan cuenta de un avance más que sustancial en temas que hacían a la cuestión específica.

La CONAPRO fue un espacio para, por primera vez, someter ciertas temáticas a debate. Una agenda de y para las mujeres se discutió y elaboró en un tiempo sumamente acotado y en un contexto, 1984, de reciente emergencia de estos temas. Este ámbito fue entonces también propicio

para abordar por primera vez algunas cuestiones. En este sentido, en su evaluación algunas lo referenciaron como un espacio «formador de conciencia sobre la condición de la mujer» (Acta Grupo de Trabajo Condición de la Mujer, 15/01/1985).

En noviembre de 1984 se realizó la movilización «Las mujeres van de frente» en la que marcharon cien mil mujeres. Esta movilización fue la primera que convocó a un número tan alto de manifestantes, pero este evento no apeló a todas las mujeres sino solo a las mujeres frenteamplistas. La primera gran movilización masiva de mujeres en el Uruguay se desplegó mucho más con los colores rojo, azul y blanco que con el violeta de los años posteriores. Así, el movimiento de mujeres se conformó con algunos grupos de los sectores progresistas de los partidos tradicionales y fundamentalmente con grupos y organizaciones vinculadas al campo de la izquierda. Estas características también fueron las de las iniciativas feministas que surgieron en aquel contexto.

Las organizaciones feministas emergieron fundamentalmente entre 1984 y 1986 y esto sucedió principalmente en el campo de la izquierda. Múltiples organizaciones integradas por mujeres decían trabajar por la «cuestión de la mujer», pero rechazaban el término «feminismo» desde una visión que no dejaba en claro cuánto consideraban al orden de género como una construcción política o natural.

Por otro lado, alguna organización social, como el Consejo Nacional de la Mujer (CONAMU), se reconocía feminista pero no tenía vínculo alguno con la izquierda.

El mapa del feminismo de los ochenta se compuso principalmente por organizaciones sociales muy vinculadas al campo de la izquierda, integradas en particular por dobles militantes y con amplios vínculos con la izquierda y los grupos de feministas en los espacios partidarios. Fue un proceso que tuvo por protagonistas a quienes habían inaugurado el recorrido emancipatorio en la izquierda o muy cercana a ella e iniciado la reflexión feminista a principios de los ochenta, luego de las experiencias del exilio, el insilio y la cárcel.

Entre las primeras organizaciones sociales debe señalarse a GRECMU, fundada en los últimos años de la dictadura en lo que se denominó «la periferia académica», cuando algunas carreras de ciencias sociales fueron clausuradas. Esta organización nació primero, como lo dice su nombre, como un grupo de estudio que comenzó a reunirse en el sótano del Centro de Información y Estudios del Uruguay (CIESU). Sus principales integrantes y referentes eran también mujeres que habían transitado el insilio y además investigadoras. GRECMU surgió a partir de la convocatoria realizada por la socióloga Suzana Prates, a quienes se sumaron Graciela Sapriza, Nea Filgueira y Silvia Rodríguez Villamil como principales referentes que realizaron investigaciones sobre la mujer en el Uruguay, especialmente en torno al mundo laboral y la historia de las mujeres.

A principios de 1984 la organización editó el primer número de la revista *La Cacerola*, una propuesta de intervención feminista que dejaba en claro que GRECMU era mucho más que un grupo de investigación. Era una organización que buscaba establecer vínculos con otras organizaciones de mujeres en una estrategia que denominaron investigación-acción. El nombre de la publicación indicaba la pretensión de revisar una experiencia universal, como es la de las mujeres en la cocina, recuperar el aporte específico durante la transición de las mujeres y las caceroleadas, al mismo tiempo que desarmar el mandato de la domesticidad y convocar a compartir la cacerola y la política.

> La cacerola ha sido de barro, de hierro, de aluminio, de acero. Humeó en la caverna y la choza, en el castillo y el rascacielos. Sirvió en el lujo y en la pobreza, en el verano como en el invierno. La cocina diaria, el humilde y diario trajín ha correspondido -y corresponde- a las mujeres. Sabemos de cacerolas. Hoy reivindicamos la cacerola, no como un símbolo de subordinación, sino como un camino de liberación. Lo importante no es abolir la cacerola, sino encontrarle nuevos usos, nuevos significados. No es casual que tan modesto instrumento haya sido recientemente tomado por la sociedad uruguaya en su conjunto para manifestarse. Pero bueno es recordar que sin nuestras manos golpeando se escucharía la mitad del bochinche.

Compartamos la cacerola, pues. Y no solo para hacer ruido (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984, portada).

Otra organización fue la Comisión de Mujeres Uruguayas (CMU), integrada por mujeres vinculadas al Partido Socialista de los Trabajadores (PST) como Estela y Graciela Retamoso, Vanina Franzoni, Cecilia Duffau, Bibiana Duffau y Liliana Caviglia, que habían permanecido en el insilio, militado en la clandestinidad o transitado el exilio brasileño, que resultó especialmente importante para el acercamiento a las ideas feministas reivindicadas en la Conferencia mundial de 1979 de la IV Internacional. Aunque pequeña, fue de las primeras que reivindicó la autonomía del cuerpo, la elección libre de la maternidad, la legalización del aborto, la democracia en el hogar y la colectivización de las tareas domésticas.

La Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigación sobre Reproducción Humana (AUPFIRH), que había sido fundada en 1965 en el contexto de la discusión del control natal y difundido las investigaciones de Master y Johnson, a partir de 1984 pasó a contar con el proyecto «Condición de la Mujer». Este proyecto fue liderado por Elvira Lutz, quien se transformó en una referente en temas de sexualidad y reproducción. La AUPFIRH fue un espacio dedicado a estos temas, considerados «no políticos» en

aquel tiempo, que alojó y formó algunas jóvenes vinculadas a las ciencias médicas y la biología que estudiaron durante la dictadura y llegaron a esta organización buscando nuevos horizontes, como Lilián Abracinskas, Cristina Grela y Graciela Retamoso, que luego fueron referencia en estos temas en otros espacios feministas.

En 1985 surgió Cotidiano Mujer integrada por algunas expresas políticas y exiliadas como Lilián Celiberti, Ivonne Trías, Brenda Bogliacini, Lucy Garrido, junto a otras extranjeras o uruguayas que habían circulado por diversos países, entrando en contacto con organizaciones y debates feministas en otros lugares como Elena Fonseca y Ana María Coluci. *Cotidiano* nació como órgano de prensa feminista y se transformó en un actor fundamental de difusión de temas del feminismo local e internacional, especialmente del latinoamericano. De forma similar a *La Cacerola*, fue un espacio de encuentro y de visibilización para las mujeres organizadas, especialmente las feministas y, entre ellas, las vinculadas a las izquierdas. No era un grupo de estudios como GRECMU y por tanto no se constituyó en un lugar donde se realizaran talleres, cursos, seminarios y exposiciones de especialistas, pero sí nucleó a una serie de feministas y se transformó en un centro de reunión hacia fines de 1987.

En 1986 un grupo de mujeres comunistas, que ya habían participado de otros espacios políticos en torno a la

cuestión de la mujer, conformaron una comisión de mujeres dentro del Partido Comunista del Uruguay (PCU). Esta tomó distancia respecto a la línea tradicional del partido. La emancipación no podría concretarse con una agenda centrada en las dificultades que enfrentaban las mujeres en tanto madres y esposas. Quienes integraban la Comisión de Mujeres sí se autodenominaron «feministas» y denunciaron que la tradicional línea del partido no había hecho más que reproducir los roles de género vigentes y, por tanto, la subordinación femenina.

Aunque la Comisión de Mujeres del PCU sea la más visible, sobre todo por las actividades realizadas, también surgieron grupos y figuras de otros sectores partidarios: el grupo de mujeres del Partido Socialista (PS), el del Partido por la Victoria del Pueblo (PVP) y el del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), figuras como la de Fany Puyesky, del Partido por el Gobierno del Pueblo (PGP), y Margarita Percovich, de la Izquierda Democrática Independiente (IDI) y luego Vertiente Artiguista (VA). Todos estos grupos de las izquierdas conformaron la comisión general de mujeres del Frente Amplio integrada, además, por mujeres frenteamplistas no sectorizadas y liderada por quienes se enunciaban feministas.

En 1986 se conformó la Comisión de Mujeres del PIT-CNT (central sindical única de Uruguay) luego de un proceso en el que de forma continua había aumentado la preocupación por la condición de la mujer. La Comisión de Mujeres del PIT-CNT estuvo integrada por un grupo heterogéneo de trabajadoras y liderada en gran parte por quienes se definían feministas y participaban de otros espacios, tanto sociales como partidarios. Un objetivo central de este espacio fue visibilizar la desigualdad salarial, pero además buscaron procesar discusiones y politizar nuevos asuntos como la violencia, el aborto y el trabajo sexual.

Esta imbricación entre izquierda y feminismo fue una característica central del feminismo posdictadura que delineó tanto límites como posibilidades para la impugnación patriarcal. El devenir feminista, es decir, el proceso de incorporación de un repertorio de nuevas ideas que permitieron comprender la opresión de género y la asunción como feministas de ese colectivo que transitaba por un espacio y otro, estuvo muy relacionada con el contexto de recuperación democrática, con los vínculos pasados y presentes con el campo de la izquierda y con los perfiles de sus protagonistas. Las pioneras de los ochenta tuvieron varios desafíos, pero uno de los primeros fue poner en circulación el término «feminismo», asumirse públicamente como feministas y definir como ellas decían su «propia versión de feminismo»: la de un feminismo de izquierda.

Ahora «feministas»

La preocupación por parte de las propias feministas de expresar y asumirse como tales, ante el riesgo de ser consideradas como las responsables de desviar las energías de la causa principal, se hizo visible en más de una oportunidad. Audacia, coraje, valentía y confianza se enunciaron como aptitudes necesarias para asumir dicho desafío, fundamentalmente entre aquellas que participaban en espacios partidarios, quienes resultaban las más preocupadas y las que recibían las mayores críticas, o al menos las que estaban sometidas a ellas de forma directa. En un encuentro de mujeres trabajadoras, una de las intervinientes señaló que iba «a pagar muy cara» la asistencia, en alusión a los costos de participar en un espacio exclusivo de mujeres (Intervención en Taller de mujeres comunistas, transcripciones s/f).

Rita Ibarburu, una comunista con suficientes credenciales, una mujer adulta y presa política durante un extenso período, inauguró en 1986 el seminario «La mujer uruguaya hoy», organizado por la Comisión de Mujeres del Partido Comunista, con las siguientes palabras: «No tenemos miedo a llamarnos feministas» (1986: 7). En el informe de la Comisión también se mencionaron las resistencias al feminismo, como un enfoque que conducía al antagonismo de los sexos, y el rechazo al propio término; pero, ante esto, aquellas feministas comunistas decían no compartir los temores ni asustarse de las palabras (Informe al Comité Central, 1987: 25).

El artículo de María Julia Alcoba, una referente del movimiento sindical, titulado «¿Soy feminista o sindicalista?» (*Cotidiano*, año 1, N° 5, marzo 1986: 3), da cuenta también de este dilema al insertar desde su título la categoría «feminista» como opuesta a la de «sindicalista». Alcoba señalaba que en sus primeros pasos de militante sindical en los sesenta «no se hablaba» de feminismo, aunque muchas de las situaciones que delineaban su condición de mujer obrera estuvieran ahí, latentes. Estos asuntos no habían podido pensarse en voz alta, hasta que al fin Alcoba decía animarse a ello. Animarse a pensar en voz alta, a nombrar lo que antes había quedado fuera del campo de posibilidades como para ser pensado políticamente.

El título de otra nota de *Cotidiano* refería a un interrogante que circulaba y a su correspondiente respuesta: «¿Pero ustedes son feministas? Sí, somos feministas» (*Cotidiano*, N° 5, marzo 1986: 5). La conjunción pero claramente señalaba algo problemático o sospechoso que tenía la condición feminista y, como se retomaba en la nota, la pregunta partía de una idea de «peligro o desviación malsana», una desviación que seguramente no refería a apartarse de las pautas de género vigentes -aunque esta prenoción también circulaba-, sino de lo «realmente político» y del campo de la izquierda.

Ante la consideración del feminismo como una amenaza, sobre todo por parte de la izquierda, se buscó señalar que tal amenaza no tenía sentido y que además era absurda. Algunas notas de *Cotidiano* tituladas «El cuco del feminismo», desde la ironía, hacían referencia a una frase que la izquierda utilizaba para descalificar al anticomunismo: «el cuco del comunismo». De esta forma señalaban que los miedos al feminismo eran tan infundados como lo habían sido aquellos respecto al comunismo, o a la izquierda en general, afincados no en argumentos sino en temores irracionales producto del desconocimiento y el prejuicio.

Esta no era una pauta solo de Uruguay, sino de las condiciones de recepción mucho más generales de las ideas feministas en aquel momento. La revista brasileña *Mulherío*, consultada recurrentemente por las uruguayas, también utilizaba la ironía en 1981 al publicar una caricatura en la que se presentaba una escena familiar de un adulto haciendo dormir a un pequeño, en este caso se trataba de un pájaro que dormía a su pichón, y la amenaza sobre la no conciliación del sueño no refería al lobo feroz o al cuco sino directamente al feminismo: «si no te duermes vendrán las feministas».

Enunciar, explicar e inscribir el feminismo dentro del campo de la izquierda fue especialmente una preocupación en la construcción de ese nuevo nosotros feminista que «abrazaba una nueva utopía», «sin abandonar las viejas»,

como aclaraba entre paréntesis Alma Espino (*Cotidiano*, segunda época, N° 1, noviembre 1990: 17). Partiendo de la idea de un feminismo no exclusivista, es decir, que «caminara» junto a los compañeros, se desplegó una prédica que enfatizó de forma recurrente la complementariedad entre izquierda y feminismo. En este sentido, no hubo reconversión, entendida como la alternancia entre una identidad y otra, o la renuncia a ciertos postulados y el revisionismo político respecto al pasado, como sí sucedió en otros contextos y sectores de las izquierdas. Se realizó un esfuerzo por argumentar que la condición feminista no solo no devaluaba a la izquierda sino que la fortalecía.

Esta argumentación fue compartida y desplegada fundamentalmente por aquellas dobles militantes, en las que se refleja la preocupación explícita por enunciar y explicar qué significaba ser feminista, lo que comportaba casi una dimensión existencial. En varios artículos de *Cotidiano*, así como en intervenciones de las comunistas feministas, se centraron en este asunto del ser feminista, de volverse feminista y de la necesidad de aclarar qué significaba tal condición a ciertos interlocutores. Era necesario explicar qué era el feminismo y, para ello, demarcar sus límites.

Dado que en el campo de la izquierda el feminismo continuaba siendo asociado a posturas políticas liberales, se tornó imprescindible explicar que el feminismo que se estaba buscando desplegar no era aquel liberal sino el que

llevaba otros adjetivos, tercermundista, latinoamericano, socialista, revolucionario o de izquierda.[8] En estos casos, el feminismo dejaba de ser un «diversionismo», como se solía caracterizar a todas aquellas cuestiones que distraían la atención de las grandes causas de la izquierda, pero requería de apellidar ya que, de lo contrario, podía generar confusión o no convocar, porque, como manifestaba una participante de un taller de mujeres del PIT-CNT brindado por GRECMU: «del feminismo por el feminismo en sí estaba en contra» (Intervención, curso brindado por GRECMU para mujeres del PIT-CNT).

En una nota publicada de Lilián Celiberti en el contexto de la campaña electoral de las segundas elecciones de 1989 y que tenía un apartado denominado «los apellidos del feminismo», señalaba las diferencias que tenían las «feministas de izquierda» con aquellas cooptadas por el partido de gobierno, no preocupadas por un proyecto político que

8 Como destaca Trebisacce (2013b: 54), también estas operaciones discursivas de convocar a un feminismo revolucionario fueron necesarias para contrarrestar un feminismo que se visualizaba como amenaza. Inés Cuadro (2018) señala que en el feminismo del 1900 en Uruguay también se realizaron adjetivaciones. El «feminismo cristiano» o el «feminismo de compensación» fueron modos de diferenciarse de otros feminismos hegemónicos de aquella época, como el de la corriente igualitarista.

reproducía el trabajo gratuito realizado por las mujeres. Aceptar esto último implicaba «afiliarse a un feminismo de eslogan» y por ese mismo motivo, señalaba Celiberti, el feminismo «necesitaba un apellido: feminismo revolucionario» (*Cotidiano*, año 4, 1989: 6).

Formarse y hacerse feminista

La incorporación de las ideas feministas y la reflexión de la experiencia personal de las mujeres se desplegaron mucho más a partir de las lecturas, los talleres, seminarios o escuelas de formación, que a través de los llamados grupos de autoconciencia, como sucedió en algunos otros casos de feministas de la región. Algunas organizaciones formaron grupos de reflexión, como AUPFIRH, o talleres, como se convocó desde PLEMUU, pero aquellos no funcionaron como círculo de mujeres donde todas participaban por igual sino como instancias para formar a otras.

Así el *insight* feminista no se dio en grupos de autoconciencia. El hacerse feminista pasó mucho más por ciertas lecturas, cursos y talleres, y las mujeres se esforzaron en el estudio, en armar la biblioteca feminista o consultarla. Los libros circularon, se los prestaron y al día de hoy conservan algunos ejemplares que consideran imprescindibles y que han sobrevivido a varias mudanzas. Contar con una

biblioteca fue central para el devenir feminista. GRECMU se transformó en un lugar de referencia para todas y esto sucedía principalmente por su biblioteca, a la que llegaban las últimas novedades. La biblioteca feminista fue tan importante que la Comisión de Mujeres de la CNT tuvo como uno de sus objetivos principales armar su propia biblioteca con textos claves que hasta el día de hoy conservan el sello de pertenencia.

Además de las bibliotecas, también fueron cruciales los espacios de formación: los talleres locales, los seminarios internacionales, los cursos intensivos y las escuelas de formación para mujeres a nivel internacional.[9] GRECMU fue referenciada en más de una oportunidad como «la escuela de formación feminista». De esta organización muchas recuerdan «aquellas cosas que Silvia te explicaba tan bien» (Iris) y las primeras reuniones en CIESU lideradas por Suzana Prates. Verónica señala a Prates como una «mentora», encargada de los «cursos de formación» en donde muchas dieron los «primeros pasos».

En AUPFIRH estaban los ginecólogos y parteras que desarrollaron una agenda de discusión totalmente novedosa sobre reproducción y prácticas sexuales. Integrada por

[9] Especialmente importante fue la Escuela para Mujeres de la IV Internacional, a la que asistieron algunas fundadoras de la Comisión de Mujeres del Uruguay (CMU).

referentes profesionales, esta organización también fungió como un espacio de formación, especialmente en tema de sexualidad y reproducción, y allí comenzaron a formarse aquellas que luego se encargarían de politizar la sexualidad en otras organizaciones. Mabel recuerda a figuras claves de esta organización y la labor intelectual realizada en un campo absolutamente nuevo:

> Ellos producían mucho sobre educación y sexualidad, sobre la sexualidad no reproductiva. Fui a ese lugar donde se estaba planteando eso en el país. Estaban todos ahí: Quique Ponce, Boero, todos. Ahí pasaba toda la discusión, toda. Incluso si los anticonceptivos eran un método de anticoncepción o la mano del imperialismo que venía a controlar el nacimiento de los revolucionarios. Discusiones entre los grandes: Caldeiro Barcia, Crottogini. *Cómo hacer la transición demográfica en Uruguay*. El libro, uno de nuestras guías, era *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, del colectivo de las mujeres de Boston; el otro era contra la industria farmacéutica basada en el cuerpo de las mujeres pobres y la no medicalización. (Mabel).

El estudio era una práctica ya adquirida de todas aquellas que habían acumulado un capital cultural y tenían un nivel educativo alto. Muchas habían cursado estudios terciarios antes o durante la dictadura, eran historiadoras, sociólogas, maestras, trabajadoras sociales, médicas, licen-

ciadas en biología, docentes egresadas del Instituto de Profesores «Artigas» (IPA), entre otras profesiones. Además, el estudio era también una práctica de muchas de las izquierdas uruguayas de las que provenían o estaban cercanas las feministas. Incorporar y trabajar por una causa implicaba comprender, argumentar, explicar y transmitir las ideas claramente.

Como señala Iris, una de las entrevistadas, «como buenas mujeres de izquierda lo que hacíamos era producir pienso y lo concretábamos en documentos. Para los congresos mandábamos nuestras cosas, para nuestras discusiones también». Este esfuerzo intelectual no solo lo realizaban entonces las «académicas», sino todas, y se traducía en una forma de intervención pública. Producir documentos, datos, informes, columnas de opinión y elaborar un argumento pedagógico delineó una intervención intelectual orientada a la formación. Los talleres, las revistas y las bibliotecas tuvieron como principal objetivo ampliar el círculo y formar a otras, como recuerda Iris respecto al rol de GRECMU:

> Ahí se nos aparece Mercedes Sayagués, con *La Cacerola* de las mujeres del GRECMU, que habían sobrevivido calladitas como una escisión de CIESU. Ahí estaba Nea Filgueria, Suzana Prates, que había traído una cabeza feminista, y Mercedes se nos aparece con *La Cacerola*: «Ustedes no pueden estar sin esto». Ahí empezamos a leer, mujeres militantes de toda la vida, empezamos a leer una cantidad de cosas. «Esto es así, esto me pasó a mí, esto a mí también» […] Las mujeres del GRECMU eran las que nos sugerían todas las lecturas […] Las académicas que eran todas de izquierda nos daban ciertos datos, académicas, ese esfuerzo de pienso, ¿no? (Iris).

Las revistas como *La Cacerola y Cotidiano* y el boletín *Ser Mujer* fueron instrumentos centrales para difundir las nuevas ideas y formar a las feministas. En este proceso se fueron adquiriendo nuevos conceptos para comprender fenómenos a los cuales no se les había prestado atención ni reconocido ningún estatus político. Comprender la dimensión cultural de la opresión de las mujeres y explicar los mecanismos de la reproducción de los roles de género fue un primer desafío imprescindible para visibilizar y legitimar al feminismo como causa política.

En casa democracia

La década del ochenta estuvo hegemonizada por un concepto que se transformó central y que fue el de democracia. Desde este término también se inauguró la reflexión feminista que amplió los sentidos del autoritarismo, de la democracia y de lo político. Lo primero fue la reivindica-

ción de tareas realizadas para la resistencia a la dictadura en el ámbito doméstico —organización de la solidaridad, circulación de información, organización de actividades— como acciones políticas. La educación paralela desde los hogares fue un elemento central de resistencia reivindicado por las mujeres, una «resistencia pasiva y elástica frente a la penetración en el hogar de ideologías ajenas, durante la dictadura» (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984, portada).

En varias publicaciones de la época, en los folletos del Frente Amplio o de sectores partidarios, especialmente del Partido Comunista, y en las charlas que comenzaron a realizarse sobre la cuestión de la mujer, se hacía hincapié en este rol de las mujeres como guardianas de la democracia desde los hogares. Este argumento contribuía a la idea del esencialismo democrático uruguayo (De Giorgi Lageard, 2014), pero también incorporó una gran novedad como fue la politización de lo que sucedía en el hogar, que dejaba de ser un lugar neutro, vacío de política, para ser incorporado al espectro de lo público. Así las mujeres, aun desde los hogares o desde tareas reproductivas no habían estado ajenas a la política contra la dictadura.

Por otra parte, fue una reflexión en torno al autoritarismo que derivó en la ampliación de sus sentidos y en una crítica feminista a la concepción de lo político. ¿Qué fenómeno nominaba este término? ¿Qué autoritarismo se terminaba con la dictadura? ¿Existían otros tipos de autoritarismos más estructurales que las mujeres sufrían en la cotidianeidad? La chilena Julieta Kirkwood fue una referencia ineludible para abordar estas interrogantes en la reflexión feminista que desarrollaron las uruguayas. El título de uno de sus textos anunció lo novedoso de su aproximación: «El feminismo como negación del autoritarismo» (1983).

En este ensayo Kirkwood interpretó el autoritarismo del régimen dictatorial como el resultado del autoritarismo extremo de las fuerzas militares más el «autoritarismo subyacente en la sociedad civil». En su análisis el conservadurismo del terrorismo de Estado se había logrado instalar con un programa completo respaldado en una ideología tradicional autoritaria, cauteladora del orden, que no había podido ser desafiada por las apuestas del cambio social, «progresistas o revolucionarias», «totalmente ajenas a las relaciones sociales y conductas cotidianas, reales» (1983:7). Autoritaria era también una concepción donde público y privado eran esferas separadas y las mujeres quedaban confinadas a la segunda. El feminismo fue presentado como la única forma de ampliar los «márgenes rígidos del ámbito de lo público» (Kirkwood, 1984:1). Para la autora, el feminismo era una apuesta que negaba la concepción binaria de lo público y lo privado, negando por tanto al autoritarismo.

Las feministas uruguayas discutieron la divisoria de lo público y lo privado, tanto como las feministas del norte,

pero esta discusión se procesó en el contexto del debate local autoritarismo versus democracia. La reflexión sobre la democracia habilitó a las mujeres a pensar cuán reales o ajustados a su realidad concreta eran los valores postulados de igualdad, no discriminación y solidaridad, ante al autoritarismo cotidiano en la familia, con la figura del patriarca, de las jerarquías, el disciplinamiento y la subordinación de género. Las feministas revisaron sus trayectorias personales, y tanto en el espacio público como en el privado decían haberse encontrado con prácticas autoritarias y todas incorporaron la consigna chilena que se extendió por la región: «Democracia en el país y en la casa».

Las feministas frenteamplistas para las elecciones de 1984 no solo demandaron mayor participación política para las mujeres sino un amplio repertorio de propuestas, entre ellas: «democracia en el hogar». Específicamente se consignó: «Lucha contra el autoritarismo en todos los frentes: democracia en el hogar. Tareas domésticas compartidas entre TODOS los miembros de la familia que estén en condiciones de realizarlas, independientemente de su sexo» (Informe de la Subcomisión del Programa sobre la condición de la mujer del FA, 1985; énfasis en el original). Esta medida fue rechazada por el Comando Electoral del FA, alegando que podría considerarse una invasión de la privacidad de los hogares.

Desde sus inicios las feministas de izquierda buscaron politizar el ámbito doméstico y se encontraron con el rechazo de la fuerza política a la que les destinaban sus mayores expectativas de cambio social. Un largo camino de reflexión y divulgación de nuevas ideas se inició así para politizar el mundo doméstico y desnaturalizar las jerarquías de género.

CAPÍTULO III
SE VA A ACABAR, SE VA A ACABAR LA DICTADURA PATRIARCAL

El espacio doméstico y su promesa (falsa) de felicidad

La denuncia del agobio doméstico y la interpretación marxista de la opresión de la mujer fueron dos perspectivas centrales del feminismo de la época. Esta nueva interpretación significó una subversión en las formas de comprender la desigualdad entre hombres y mujeres, concibiendo a esta como el resultado de una construcción social, imperceptible y naturalizada de los roles diferenciados de género. El lugar subordinado de las mujeres en la sociedad no se derivaba entonces del acceso diferencial a un repertorio de derechos, como consignaba el feminismo de principios de siglo, sino que era el resultado de una construcción histórica mucho más profunda en la que se había significado la diferencia sexual —asociada a la capacidad reproductiva— delineando desiguales condiciones materiales, políti-

cas, culturales y simbólicas para las mujeres. Textos como *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir y *La mística de la femineidad* (1963) de Betty Friedan fueron referencias para explicar y denunciar los mecanismos por los cuales se construía el lugar subordinado de la mujer.

En Europa y en Estados Unidos, durante los sesenta y setenta, estallaron un movimiento y una reflexión teórica feminista buscando comprender los mecanismos de la opresión a las mujeres, denunciarlos e intervenirlos. La tarea era todo un desafío fundamentalmente porque se trataba de contestar un pensamiento hegemónico androcéntrico que operaba en todos los órdenes y que por su naturalización se había tornado imperceptible. La famosa frase de De Beauvoir, «No se nace mujer, se llega a serlo», llamaba a revisar todas las instancias de la construcción de lo femenino (y lo masculino) y, por tanto, a discutir fenómenos antes considerados del orden individual, privado o íntimo. En este contexto en Estados Unidos surgió la consigna de la época «lo personal es político», que fue incorporada rápidamente y se expandió por el mundo, al menos el Occidental, orientada a politizar asuntos que habían quedado fuera del registro de lo político.[10]

[10] «Lo personal es político» surgió en el marco de los grupos de autoconciencia y de la discusión respecto a su funcionalidad política. Carol Hanisch, militante del feminismo radical, escribió en 1969, en

Las relaciones interpersonales (entre padres, madres, hijos, jefes, parejas, amigas), las prácticas sexuales y la administración del deseo, las prácticas reproductivas, la crianza, las capacidades diferenciales para ciertas tareas, los imaginarios y expectativas que orientan destinos profesionales y personales, las aptitudes emocionales, entre tantas otras, comenzaron a ser consideradas no como producto de decisiones o desempeños individuales y naturales, sino adquiridas y, por tanto, sujetas a revisión y contestación. La propia divisoria entre lo público y lo privado era una construcción que desestimulaba discutir un gran repertorio de temas y por ende habilitaba a su reproducción «natural».

Desde la teoría y los estudios feministas aparecieron aportes orientados a comprender los mecanismos por los cuales se habían construido esferas tan diferenciadas y cómo la mujer y todo el orden de lo femenino habían quedado inscriptos en el mundo privado. Estas preocupaciones llegaron a Uruguay y fueron recepcionadas de un modo específico a partir de la discusión del mundo doméstico, como lugar privilegiado de reproducción de los man-

Nueva York, un ensayo defendiendo los grupos de autoconciencia como espacios legítimos de discusión ante la crítica que circulaba sobre ellos como instancias vacías de política que solo fungían como oportunidades catárticas. Cuando se publicó su ensayo en 1970 las editoras, Shulamith Firestone y Anne Koedt, sugirieron el título de «Lo personal es político», según relata la propia Hanisch (2016).

datos de género y de la propia divisoria. El espacio doméstico se transformó en centro de atención, aunque otorgarle un estatus político y considerarlo objeto de estudio no fue una tarea sencilla, no solo porque implicaba desarmar un esquema de concepción instalado sino porque esta agenda llegaba justamente en un momento en el que la política en mayúscula recuperaba su protagonismo. Se requería de confianza, seguridad y un espíritu reflexivo abierto:

> Aunque parezca mentira todo esto [la discusión sobre lo personal] tiene que ver con nosotras y probablemente mañana algo vamos a tener para decir; con humor, con audacia, con sencillez, con miedos y también con desparpajos; de a poquito aunque con urgencias y sobre todo con confianza, con muchísima confianza, así como somos nosotras para que podamos decir, así somos y así queremos ser. (Taller realizado con mujeres comunistas, Archivo Lila Dubinsky).

Los nombres de las principales publicaciones feministas, *La Cacerola* y *Cotidiano*, referían a ese mundo que se pretendía atender y politizar como antes no había sucedido. En su apertura, las responsables de *Cotidiano* señalaron un interés específico en «hablar de nuestra vida cotidiana, de la historia pocas veces escrita por la mujer protagonista, de nuestros problemas» (*Cotidiano*, año 1, N°1, setiembre 1985, editorial). *La Cacerola* explicó el ejercicio de reapropiación

que realizaban al utilizar un nombre que hacía referencias a los quehaceres de la casa. La cacerola era un «símbolo del aprendizaje al que somos sometidas las mujeres»; parafraseando a De Beauvoir, «Se aprende a ser mujer como se aprende a vivir».

El primer número de *La Cacerola* estuvo dedicado al trabajo doméstico, no al servicio doméstico sino al trabajo invisible y no pago que todas las mujeres realizan en la casa. En este número se explicaba cómo se aprende a ser mujer y cómo ser mujer implica una preparación específica para lo doméstico. Inspirado en los aportes de Betty Friedan (1963), el número explicaba el proceso de construcción de la femineidad y el ideal de domesticidad que regía para la construcción de la identidad femenina. Las mujeres desde pequeñas eran educadas para incorporar ciertas aptitudes que las harían ser las mejores en la vida doméstica y para naturalizar estos roles. Así los aprendizajes relacionados con las tareas reproductivas se tornaban invisibles y esta ideología justificaba la distribución sexual del trabajo que, aunque injusta, no era concebida como tal.

En la comprensión y en la denuncia de este proceso de construcción identitaria las feministas destacaron no solo los aprendizajes desde pequeñas de ciertas tareas concretas asociadas a la limpieza y la cocina, sino el aprendizaje emocional en tanto mujeres, es decir, adquirir las capacidades de llorar, asustarse y sonrojarse, así como fundamen-

talmente desarrollar las habilidades para cuidar al otro, para, con mucho amor, realizar un sinfín de tareas no remuneradas y ser el «sostén emocional» del hogar. En este sentido, la construcción de la identidad femenina implicaba una educación en el registro del sentir que preparaba a las mujeres para realizar un específico trabajo emocional. Las emociones, en este caso, no eran atributos sicobiológicos sino movilizadas especialmente para cumplir ciertas funciones, como ha analizado Hochschild (1979), para la inserción laboral de las mujeres en trabajos para los que se requiere específicas aptitudes emocionales (secretarias, azafatas, maestras, enfermeras, entre otras).

Sara Ahmed, en *The Promise of Happiness* (2010), analiza cómo la felicidad fue utilizada como argumento para sostener la domesticidad y cómo las mujeres fueron las elegidas para proveer esa felicidad en el mundo doméstico. Este sería el objeto principal de denuncia del feminismo: la esposa feliz no era auténticamente feliz porque, en el camino de alcanzar el objeto de la felicidad había renunciado a muchas cosas, especialmente a su ser. La idea del vacío, de haberse perdido, de encontrarse alienada en una vida sin sentido, es una imagen clara de esta lectura que *La Cacerola* ilustraba con un poema de Amanda Berenguer:

> Sacudo las telarañas del cielo, /desmantelado, /con el mismo utensilio de todos los días, /sacudo el polvo obse-

> cuente, /de los objetos regulares, sacudo el polvo, sacudo el polvo, /de astros, cósmico abatimiento, /de siempre, siempremuerta caricia, /cubriendo el mobiliario terrestre, /sacudo puertas y ventanas, limpio, /sus vidrios para ver más claro, /barro el piso tapado de deshechos, /de hojas arrugadas, de cenizas, /de migas, de pisadas, /de huesos relucientes, /barro la tierra, más abajo, la tierra, /y voy haciendo un pozo, /a la medida de las circunstancias. (*La Cacerola*, año 2, N° 4, mayo 1985: 11).

En *Cotidiano* acompañaban un artículo sobre esta temática unos versos sin autoría que expresaban una idea similar: «Tendida la ropa, /tendida la mesa, /tendida la cama, /tendida la trampa de convivir con la nada o el sueño» (*Cotidiano*, año 1, N° 7, mayo 1986: 3). Aquella imagen de la mujer esclava del hogar —la madre de Mafalda, otra vez— cobraba plena vigencia para el feminismo. Varios números de la publicación *Ser Mujer* (boletín de AUPFIRH) fueron ilustrados con tiras de Mafalda donde la protagonista se preocupaba por el riesgo que podía implicar «heredar la capacidad de fracasar» de la madre, o soñaba que su mamá «dejaba de ser una mediocre y estudiaba una carrera».

El espacio doméstico no fue significado como un lugar de empoderamiento o de cuidados, como un espacio protegido desde donde contestar los imaginarios y prácticas hegemónicas de género, sino como aquel en el que las mu-

Ser Mujer
HUMOR
¡MAFALDA, YA NO SOS MAS LA HIJITA DE UNA MEDIOCRE!
¡ESTUDIE UNA CARRERA! ¡TENGO UN DIPLOMA!
¡MAMA! ¡ANOCHE SOÑE QUE TENIAS UN DIPL.....

Fuente: *Ser Mujer*, año 1, N° 1, 1983: 14.

Fuente: *Ser Mujer*, año 1, N° 1, 1985: 12.

jeres caían en una trampa o en el encierro. En un artículo María Julia Alcoba, una reconocida trabajadora textil, señaló que retornar al hogar luego de la fábrica significaba sentirse «atrapada»:

> ¿Feminismo?, nunca tuve tiempo de pensar, siempre tuve la impresión de vivir de prisa, de comer de prisa, de dormir de prisa, para estar a las 5.15 horas tomando el autobús a la mañana siguiente para la fábrica. Sin embargo, siento que las ocho horas de trabajo compartido con otras personas me daba cierta sensación de comunidad y libertad y la sensación de prisión la sentía en casa, y una actitud individualista, de soledad, en la suerte del ama de casa, triste, gris, en la cual no dejaba desde el punto de vista de la producción, NADA, no dejaba nada, no me quedaba nada, entre las manos. ¿Cómo es posible que me anime a pensar en voz alta eso? ¡Qué contradicción! En el momento que era explotada, en el momento en que me quitaban la plusvalía, marxistamente hablando, era cuando yo tenía la sensación de libertad. […] Cuando volvía a casa me sentía atrapada, todo el peso de la casa me oprimía, me aplastaba, me sentía indefensa, de nada me servía el socialismo, se me escapaba toda teoría de plusvalía, me sentía como mujer sola. Solo sé que con mis compañeras me sentía un tejido fuerte, difícil de romper. (*Cotidiano*, año 1, Nº 5, marzo 1986: 3; énfasis en el original).

Lo que Ahmed señala para el feminismo del norte se ajusta también al del Río de la Plata: la genealogía del feminismo puede ser descrita como la genealogía de las mujeres que no solo no apuestan por la felicidad de ciertas cosas, sino que hablan de su infelicidad (Ahmed, 2010: 60), fundamentalmente de un vacío, seguir un camino (matrimonio y maternidad) e ir a los mismos lugares donde van las otras hasta no encontrar nada; como se señalaba en otra nota de *Cotidiano*: «Ser feliz, ¿pero a costa de qué?, ¿a cos-

ta de la capacidad de ser una misma?, ¿de no estar nunca sola porque mismo ausente el otro siempre está allí, como referencia o como espera?, ¿de no saber cuándo empieza el nosotros y cuándo termina el yo?» (*Cotidiano*, año 2, N° 18, junio 1987: 9).

La construcción del mundo privado y la reclusión de las mujeres en él eran funcionales al mundo público. En una clave marxista, como se analiza en el capítulo IV, esta división había sido funcional al capitalismo y este último había sacado los mejores réditos de ella. Silvia Rodríguez Villamil señaló que la «ideología patriarcal», aquella que justifica y concibe al hogar como espacio privilegiado de la mujer, se encontraba en estrecha relación con los intereses de la clase dominante que realizaba «un culto (muy burgués) de la maternidad y la domesticidad», ubicando a la mujer «ante todo como madre y ama de casa» (*Nosotras*, año 1, Nº 1, 1987: 7). Las integrantes de la CMU en 1984, también señalaban que la promesa falsa de la felicidad hogareña no era más que un dispositivo para justificar la dedicación de aquellas responsables de reproducir la fuerza de trabajo:

> Trabajamos gratuitamente para un mundo que no solo no nos reconoce como trabajadoras, sino que además nos convence de que debemos ser felices así. Somos las responsables de criar hijos fuertes y sanos. Es decir, trabajadores fuertes y sanos. Debemos cocinar (si tenemos con qué), lavar, planchar para que nuestros maridos vuelvan al otro día a las fábricas o a las oficinas con energías para seguir ganando sueldos miserables. (*Boletín CMU*, 01/03/1984: 1).

Más allá de esta perspectiva, que es analizada más adelante, la agenda de la domesticidad implicó, en primer lugar, visibilizar lo que sucedía en el hogar, un espacio en el que las mujeres se perdían. El feminismo denunció la enajenación que producía el mundo doméstico y a la vez focalizó en el «estar vivas» y recuperar la libertad. Como señaló Kirkwood, las mujeres comenzaban a «pasar la cuenta» en un proceso que, además de subversivo, resultaba libertador:

> Cuando se produce la rebelión de las mujeres, Nun habla del colmo de la sorpresa de los guerreros, de los «tribunos de la plebe», de los ideólogos, cuando las mujeres les «pasan la cuenta» por su ropa sucia, la crianza de los hijos, la cautela de su siesta, el sexo sin ganas, el callarse para evitar conflictos, etc. Pero el feminismo no solo es revolucionario por este ajuste de cuentas, lo es por su contenido y por su acto liberador: lo personal es político, queremos también libertad. (Kirkwood, [1984] 1987: 84).

Para adentrarse en los hogares y mostrar que lo que allí ocurría tenía un carácter político, las feministas recurrieron a distintas perspectivas y fuentes, desde las notas y los testimonios autobiográficos, las estadísticas sobre inserción

laboral femenina y horas de trabajo no remunerado, hasta el humor gráfico. Este último fue un muy buen aliado para dar cuenta de una realidad que, por estar tan naturalizada, resultaba difícil de conceptualizar y quedaba la mayoría de las veces como asunto de mujeres. Las caricaturas de la época fueron un gran instrumento para mostrar a las mujeres que pasaban sus días y sus vidas en el hogar, atrapadas en las múltiples tareas reproductivas, solas o con sus maridos sentados cómodamente en el sillón leyendo el diario o mirando la televisión.

Fuente: sin datos de autor, *La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984: 5.

La domesticidad denunció los problemas de las mujeres casadas, de las mujeres heterosexuales. Estas, además de esposas, eran madres de algunos niños, unos pocos, porque si acaso aparecían nunca eran más de tres, lo que también daba cuenta de un modelo de familia nuclear. En general, la imagen era la de una familia heterosexual, blanca, de clase media urbana, en la que el marido usaba traje y la mujer un atuendo específico del espacio doméstico como un pañuelo en la cabeza, un delantal o una bata. En algunos casos las mujeres amas de casa no se ajustaban a la imagen prototípica de la mujer de clase media —delgada y arreglada— y aparecían algunas figuras que podían representar a las mujeres de los sectores populares, aunque igualmente se trataba de familias trabajadoras y con cierto nivel adquisitivo, expresado en la televisión y los electrodomésticos.

Las mujeres siempre aparecían agobiadas por las tareas domésticas, lavando y colgando importantes cantidades de ropa, cocinando, limpiando y atendiendo a los niños, en una jornada intensa igualmente a la remunerada, pero en estos casos invisibilizada e impaga. La falta de reconocimiento al trabajo reproductivo de las mujeres las hacía esclavas del hogar, aun cuando sus tareas se vieran aliviadas por el desarrollo tecnológico. Una caricatura publicada en el libro *Mujeres en movimiento*, de las integrantes del PST, muestra a una típica mujer de clase media prisionera de los

electrodomésticos, recibiendo de su propio hijo -varón- un regalo que posiblemente fuera otro dispositivo hogareño de dominación.

Hasta aquí se podría plantear que el abordaje de la domesticidad como problema central de la experiencia de las mujeres coincidía con aquellas miradas del feminismo occidental hegemónico, estadounidense o europeo. Sin embargo, a partir incluso de esa interpretación general, se realizó una lectura del espacio doméstico en una clave que era muy potente discursivamente para la época: el espacio doméstico no solo era alienante y una trampa para la verdadera felicidad de las mujeres, sino autoritario. Nominar como autoritario al espacio doméstico, al matrimonio o a

Fuente: sin datos de autor ni fecha, en Barboza et al., 1985: 6.

VENGO MUERTO DE LA MANIFESTACIÓN, CHE...
TRAEME LAS CHANCLETAS Y EL PIYAMA, SI
YA ME LO PLANCHASTE. Y ANDA'
CALENTANDOME LA COMIDA.
PERO PRIMERO LLENAME LA
BAÑERA QUE ME VOY A
PEGAR UN BAÑO.
Y NO TE DEMORES
MUCHO QUE TE
MIRE QUE ME
SE VA A ACABAR
SE VA A ACABAR...
Sanopi

Fuente: Sin datos de autor, *Asamblea*, 02/08/1984: 16.

la familia, fue una crítica no menor en el contexto del fin de la dictadura.

La caricatura anterior presenta otra vez a un hombre en un sillón y a una mujer vestida de ama de casa, pero esta vez el personaje masculino recién llegado de una manifestación pública despliega todo su autoritarismo en el espacio doméstico exigiéndole a su esposa un repertorio de atenciones. Ella, blandiendo la escoba tal cual un cartel de protesta, canta en silencio la consigna de la transición democrática sin llegar a terminarla, porque casi cualquiera en la época podía adivinarla: «se va a acabar, se va a acabar

[la dictadura militar]». La denuncia del espacio doméstico focalizaba su atención en los hombres, aquellos que imponían su autoridad y tallaban día a día la dictadura patriarcal. Kirkwood lo expuso en su texto *Feministas y políticas* publicado en 1984 y presentado en un seminario organizado por GRECMU en el mismo año:

> […] la experiencia cotidiana concreta de las mujeres es el autoritarismo. Que las mujeres viven —han vivido siempre— de cara al autoritarismo en el interior de la familia, su ámbito reconocido de trabajo y experiencia. Que lo que allí se estructura e institucionaliza es precisamente la Autoridad indiscutida del «jefe de familia» —el padre—, la discriminación y subordinación de género; la jerarquía y el disciplinamiento de este orden denominado «natural». (Kirkwood, 1984: 7).

La democracia que se había transformado casi en la única idea disponible para ordenar la discusión político-ideológica de las salidas de las dictaduras del Cono Sur delineó la recepción de la problemática de la domesticidad. La dicotomía autoritarismo-democracia articulaba identidades separando un «nosotros» de un «vosotros», «autoritarios versus demócratas» (Lesgart, 2003: 68), y también incidía en los modos de construir la agenda de la domesticidad: el espacio doméstico-autoritario debía ser democratizado.

Una comunicación de la CMU señalaba que tanto las lecturas como la experiencia concreta de las mujeres habían sido recursos fundamentales para comprender las múltiples formas del autoritarismo:

> Entendemos a través de la lectura de estudios recientes —pero también a través de nuestra amarga experiencia cotidiana— que el autoritarismo político que hemos padecido en estos últimos años es un fenómeno complejo que reconoce diversos orígenes (entre ellos la explotación de clase, pero también la discriminación de género (sexo) y que no se erradica simplemente con la restauración de la democracia formal […]). El mundo «de lo privado» también es político y la familia como primer ámbito de socialización debe ser necesariamente democrática y antiautoritaria. (Folleto Coordinación de Mujeres, s/f).

En este esquema interpretativo, la opresión del espacio doméstico era la que impedía la circulación de las mujeres en el espacio público, especialmente la participación política. Así, a las mujeres se les iban las horas en las tareas domésticas y no podían dedicar su tiempo a la militancia o al simple ejercicio del voto. No solo no podían sino que eran incomprendidas por los compañeros varones y por el compañero de la vida, el marido, quienes, sin realizar tarea reproductiva alguna, señalaban la falta de compromiso o dedicación de las mujeres con lo político. Una caricatura

elaborada por Laura Cavagnaro para *La Cacerola* y otra publicada en un folleto de la Comisión de Mujeres del PIT-CNT, ilustran el rol cumplido por los compañeros varones

Fuentes: Cavagnaro. *La Cacerola*, año 1, N° 3, noviembre 1984: 5;

Sin datos de autor, folleto Comisión de Mujeres del PIT-CNT, s/f.

como principales responsables de que las mujeres no pudieran acceder al espacio público.

El fenómeno de la participación política era abordado desde las condiciones materiales que limitaban a las mujeres, así como desde los imaginarios que poseían y reproducían los hombres. Quienes impedían la participación de la mujer eran los maridos, la élite política en general y los compañeros políticos que concebían el espacio público como su ámbito natural de acción y, respectivamente, ubicaban a las mujeres en el espacio doméstico. Aun en causas «específicas» como la de la mujer, no lograban comprender que esta vez les tocaba a ellos quedarse en casa.

Fuente: Augusto (Pozzi), *La Hora*, 20/11/1988: 13.

Esta fuerte crítica era un llamado específico a los hombres, especialmente a los compañeros —políticos y afectivos—, aquellos que tomaban las decisiones por las mujeres, los que habían decidido «sacar a las mujeres de la cocina para hacer la revolución y luego las habían devuelto de la revolución a la cocina», como citó Mercedes Sayagués, editora de *La Cacerol*a (*Aquí*, 07/03/1984: 14). Como señala la Elizabeth Jelin (2014: 26), la subordinación de la mujer quedaba anclada en la divisoria de lo público y lo privado, y el espacio doméstico era un lugar del que las mujeres debían salir para partir al mundo público, hasta entonces el mundo masculino.

La reflexión sobre su condición de mujeres, tanto en la cárcel, el exilio como en el insilio, aun teniendo diferencias, giró en torno a una preocupación central del mundo doméstico y de la familia como promesa de la felicidad. La experiencia política en tanto militantes y participantes de organizaciones en la transición democrática les había permitido constatar los límites que el espacio doméstico imponía y las posibilidades emancipatorias del ámbito público. Así, el espacio público se transformó en un lugar en donde tramitar la denuncia e intervención sobre lo doméstico. Lo personal es político se tradujo en la demanda de acciones públicas para intervenir en un ámbito que «naturalmente» se reproducía como patriarcal. Al Frente Amplio se le pidió «democracia en la casa» y al Estado una serie de políticas

para el trabajo de cuidado y la reproducción desde la autonomía. Como se analiza en el último capítulo, la preeminencia que continuó teniendo lo público sobre lo personal incidió también en una praxis feminista que apostó mucho más a los partidos y al Estado que a una micropolítica al estilo de *small is beautiful*.

La mujer nueva, el nuevo hombre nuevo y la familia democrática

Las feministas tuvieron por delante varios desafíos, entre ellos: volver a salir de la cocina y lograr al menos que los compañeros lavaran los platos, tareas que irían hacia una democratización del hogar. Rodríguez Villamil, en una de sus columnas en las que abordaba la politización de la vida cotidiana, apeló a integrar al proyecto político global un cambio que hiciera posible «la mujer nueva, el hombre nuevo y la familia democrática» (*La Hora*, 01/11/1987: 27). Esta no solo era la voz de una feminista comunista, casada y madre de cuatro hijos, sino la de quien integraba un campo más general, el de la izquierda, en donde la imagen del hombre nuevo permitía pensar y tener expectativas sobre otras subjetividades.

Ya en los sesenta diversos proyectos políticos revolucionarios habían erigido las ideas de la «pareja militante» y de

la «familia militante», que de una u otra forma contestaban los modelos vigentes (denominados en aquel entonces «burgueses»). Esta nueva edición, que no se denominaba militante ni revolucionaria sino «democrática», también estuvo orientada a construir otros modos de relaciones interpersonales y a politizar el terreno de lo íntimo. La familia democrática requería de la mujer nueva —emancipada—, algo que ellas ya concretaban o sabían cómo concretar, y del «nuevo hombre nuevo», al que ahora convocaban especialmente. Este nuevo hombre nuevo debía ser más moderno, dejar sus ideas «obsoletas» o «arcaicas» y su «cabeza de hombre viejo» (*Cotidiano*, segunda época, N° 1, noviembre 1990: 26).

El nuevo hombre nuevo, según el libro de la socióloga brasileña Muraro, era un «hombre inteligente y sensible, capaz de entender la filosofía, cambiar al bebé y preparar una comida», un hombre «más próximo a la mujer porque no tiene miedo al afecto, a relacionarse» (*La República de las Mujeres*, 18/08/1991: 4). Las esperanzas estaban depositadas en quienes ya se habían acercado a la figura del hombre nuevo. Este feminismo tenía ciertas expectativas en este proceso de transformación de la subjetividad de los hombres, especialmente de los hombres de izquierda y los convocaba particularmente.

La denuncia del espacio doméstico y de la pareja autoritaria se realizó desde la expectativa de construir una

familia o pareja con un reparto igualitario de tareas que, por tanto, no recluyera a las mujeres en los hogares. En este esquema la mujer no ocuparía un lugar subordinado respecto al hombre y tendría la misma libertad que él. La pareja —siempre heterosexual— fue concebida como el núcleo de esa familia democrática y debía ser horizontal, solidaria e incluso abierta. De Beauvoir y Sartre eran la pareja modelo, adelantada, integrada por un hombre y una mujer en igualdad de condiciones, una pareja moderna, concebida como un horizonte y un desafío en el contexto de una América Latina regida por el machismo.

> Una pareja fuera de serie […] Eligieron una relación libre en la que los «amores contingentes», es decir secundarios, ocuparían en sus vidas el lugar que ellos, la pareja, quisiera darles. Asumiendo el riesgo de abrirse al mundo afectivo. Consideraban que solo así, en esa libertad de pareja podría darse la verdadera unión, la libremente elegida […] un desafío enorme, no poseer al otro y estar con él. (*Cotidiano*, año 2, N° 18, junio 1987: 9).

La mujer debía poder disfrutar de la sexualidad, reapropiarse de su cuerpo y realizar un nuevo aprendizaje específico que le permitiera encontrarse con un deseo anulado por una educación que la había transformado en un ser pasivo (*La Cacerola*, año 2, N° 5, octubre 1985). GRECMU

editó un solo número dedicado a la sexualidad en donde participaron especialistas de otras organizaciones, fundamentalmente de AUPFIRH, que referenciaron varias veces el libro *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* (1971). En este número se hizo hincapié en la separación de la sexualidad de la reproducción, en analizar críticamente la cosificación de la mujer en los medios y en la necesidad de tener conocimiento y disponer de un lenguaje propio para abordar la sexualidad femenina. Se escribió en este número sobre la menstruación, la menopausia, la genitalidad femenina, y el aborto fue abordado desde la información estadística o histórica sobre su práctica.

Las organizaciones feministas como GRECMU y Cotidiano no hicieron de la sexualidad una preocupación central, aunque en Cotidiano estas cuestiones tuvieron mayor presencia que en GRECMU, con artículos fundamentalmente a cargo de Elvira Lutz, quien lideraba AUPFIRH. Esta organización sí concentró sus energías en las temáticas de sexualidad y reproducción. Su boletín, *Ser Mujer*, en sus primeros años insistió en la idea de que las mujeres podían y debían disfrutar del «sexo recreativo», es decir, liberado de la reproducción, algo que resultaba posible gracias a los avances de los métodos anticonceptivos (*Ser Mujer*, N° 2, 1984: 1, editorial). También realizó una tarea importante en la difusión de la investigación de Master y Johnson, sobre el orgasmo femenino (*Ser Mujer*, N° 4, 1985: 7), algo que tal

vez permitía pensar el placer sexual de la mujer más allá de las relaciones con los varones, aunque esto no estuviese explícitamente enunciado.

Elvira Lutz también fue la impulsora de la Casa de la Mujer «María Abella» inaugurada en 1988 y presentada como una apuesta «a concretar una utopía: que nuestros cuerpos nos pertenezcan» (*La Cacerola*, año 5, N° 7, julio 1988: 14, sección Noticias). La Casa «María Abella» pretendía ser un centro de salud para las mujeres, alternativo a la medicina tradicional, pensada para que estas conocieran su cuerpo y replicaran los mecanismos de «autoayuda» del feminismo internacional (*Cotidiano*, año 3, N° 24, 1988: 10). Una de sus mayores novedades fue la posibilidad de realización del autoexamen genital, una práctica provocadora y que desafiaba el monopolio médico. También se brindaba información sobre anticoncepción, orientación en el embarazo y el parto sin temor. La Casa «María Abella», ubicada en Paso Carrasco, atendía fundamentalmente a mujeres de los sectores populares y pretendía brindar una orientación en salud alternativa, pero allí tampoco se abordaban de forma central prácticas sexuales disidentes.

Abordar la sexualidad y el deseo de las mujeres fue toda una impugnación a lo que podía ser objeto de análisis, pero también existieron límites, la contestación, al menos al principio de la década, fue en el margen, ya que otras prácticas sexoafectivas fueron muy poco visibilizadas. En

términos generales, no se realizó un llamado a abandonar el hogar, a constituir comunidades de mujeres, a vivir en otros arreglos sexoafectivos más allá de la familia nuclear y la pareja heterosexual, a renunciar a la maternidad o a renunciar a los hombres.

La mayoría de quienes integraban las organizaciones feministas o se autodenominaban feministas eran heterosexuales. Una organización central para el feminismo como GRECMU estaba integrada por mujeres casadas y con familias numerosas. De su propia condición de heterosexuales recuerdan cómo se reían también en aquel momento, insertando la categoría heterosexual como otra etiqueta del tipo de feminismo que las definía. En un diálogo entre dos integrantes de GRECMU, estas recuerdan que la condición heterosexual era invocada como una broma al igualarla a otras adjetivaciones:

> Fabiana: Sí, desde el principio. Porque estaba el feminismo, liberal, radical y socialista, y nosotras éramos socialistas
> Carla: Sí, nosotras socialistas.
> Fabiana: Y heterosexuales, hacíamos ese chiste, nosotras tenemos el feminismo heterosexual, lástima que lo practicamos poco, después nos divorciamos todas también [risas].

La sexualidad no tenía el estatus teórico en la discusión del feminismo local que tendría algunos años después, que permitió pensar el deseo también como una construcción social y revisar los modos de pensar la experiencia de las mujeres. El carácter heteronormado del feminismo, el «feminismo heterosexual», era enunciado como una ironía, no como un hecho a revisar como instó algunos años después el feminismo lesbiano y los estudios queer.

En definitiva, la sexualidad fue abordada dentro de un esquema heteronormativo y además dentro de ciertos límites. De forma recurrente sexualidad y control de la reproducción se trataron de forma conjunta y la temática del aborto hegemonizó las preocupaciones. Prácticamente no se abordó el goce de las mujeres, más allá de reivindicar el derecho al disfrute sexual. La masturbación no fue tematizada, la práctica sexual fue inscripta dentro de la pareja heterosexual y las relaciones sexuales con parejas ocasionales tampoco fueron mencionadas. Es decir, que no solo la sexualidad se abordó dentro de un esquema heteronormativo, sino que este era bastante rígido. Una nota de *Cotidiano*, en su primer año de edición, que reivindicaba la autonomía del cuerpo y el derecho al placer de las mujeres, a la vez reeditaba una concepción en la que el amor era la base para el disfrute y una aptitud casi esencial que tenían las mujeres, diferentes a los hombres, que no podían -ni querían- escindir amor y sexualidad:

> Nosotras que no hemos roto la unión entre afecto y sexo, mejor aún, que en los momentos más íntimos si no estamos respaldadas por la amistad y la ternura de la pareja nos sentimos usadas, defendamos nuestra diversidad y evitemos transformarnos en un producto de la cultura machista, donde el gozar se separa de las emociones afectivas limitándose al acto en sí. Reivindiquemos la propiedad de nuestro cuerpo y reafirmemos la búsqueda de una emancipación liberadas de los cánones preestablecidos, donde por libertad, nosotras no entendemos «de cualquier manera y con cualquiera». (*Cotidiano*, año 1, Nº 6, 1985: 6).

El Uruguay de los ochenta no era el de un «destape», a pesar de la centralidad que la sexualidad había adquirido en ciertos medios de la prensa local.[11] No había figuras que contestaran directamente el mandato monogámico, que convocaran abiertamente al amor libre, a la bisexualidad, al poliamor, ni siquiera a relaciones esporádicas.

Eran pocas las feministas irreverentes en esta materia, o que al menos así se mostraban públicamente, y cuando alguna se apartaba un poco provocaba incomodidad a las demás. Iris recuerda como Fany Puyesky las «escandalizaba» cuando llegaba a una reunión y mostraba sus recientes compras de ropa interior, y Fabiana también recuerda a Puyesky como una «amazona», se podría decir una mujer heterosexual mal comportada, alejada del modelo de «feminista seria», que era desde donde algunos pocos las podían llegar a escuchar. Una nota de Puyesky sobre la Cicciolina hacía explícita esta irreverencia de la autora, al considerar aquellas performances como una expresión de autenticidad y autonomía:

> La Cicciolina ha dividido a los parlamentarios en dos bloques, los «serios» que se ocupan de los grandes discursos (parole, parole, parole) y los cicciolinos que saben que vida hay muchas y reconocen el instinto de Eros. Solo que ni uno ni los otros han advertido que la Cicciolina se burla de toda la clase política a la que pertenece como outsider. Y no solo se burla y la desmitifica (osito mediante) demostrando que ellos son iguales entre sí e iguales a ella, sino que su mensaje explícito dice muchas cosas: que ella hace el amor porque le gusta, cosa que los «serios» condenan; que ella se muestra porque le gusta, o sea que comercia con su cuerpo por placer y por libre elección. Y no solo eso, las ventajas económicas que logra no le son expropiadas por nadie, sino que las gana ella. No beneficia a ningún cigarrillo o gomas de auto o whisky ni a ninguna agencia de publicistas […] Lo que hace la Cicciolina es más serio y menos costoso para los pueblos que las coimas y negociados de los políticos «serios» e «incorruptibles» de todo el mundo […] Pero la gran broma de la Cicciolina no es solo a la clase política y a la represión sexual. Es a los hombres todos. Con su disfraz de nena buena, de hada rosada. Y ella lo sabe muy bien con muchas fantasías no tan puras.

11 J*aque, Mate amargo y Vamos*, entre otros, prestaron mucha atención a la sexualidad en varias columnas publicadas.

> El sueño onettiano. La doncella pura virginal, casi una niña a quien iniciar, que una vez que su «iniciador» la adoctrine, será en la cama una perfecta «prostituta». Que es la palabra que les gusta usar a muchos hombres para catalogar a las mujeres a las que les gusta hacer el amor. Sobre todo si les gusta más que a ellos. Y por último la Cicciolina satisface esa nostalgia del seno materno, ese paraíso perdido irremediablemente para los hombres, que al no tenerlo lo añoran toda la vida. (Puyesky, *La República*, 09/09/1990: 33).

Como analiza Sempol (2014: 137), en el movimiento gay-lésbico se procesó una discusión sobre las estrategias discursivas y de visibilización de la disidencia sexual, uno de cuyos ejes fue la preocupación por no escandalizar, avanzar de a poco, mientras otros impugnaban esta estrategia asimilacionista y reivindicaban el derecho a «pavonearse». En el caso del feminismo parece haber sucedido algo parecido: muy pocas salieron a reivindicar el ejercicio de la heterosexualidad sin amor o sin compañero fijo y ninguna habló desde su condición lesbiana. En este contexto de un ejercicio de la sexualidad o de los discursos en una clave «pacata», el margen para tematizar dentro del feminismo lo que hoy se denominan «prácticas sexuales disidentes» fue sumamente escaso.

No se realizaban talleres, ni encuentros, ni existían organizaciones del feminismo lésbico y aquellas interesadas en

politizar la condición lesbiana se integraron a las organizaciones mixtas que abordaban la homosexualidad, como Escorpio y especialmente Homosexuales Unidos (Sempol, 2014: 218). Si ya el feminismo era considerado un acto de deslealtad, mucho más lo era el lesbianismo. La asociación feminismo-lesbianismo era recurrente en la época y uno de los tantos ítems que integraba el repertorio de prejuicios hacia el feminismo. Las feministas tomaron distancia de esta asociación, en la que nadie quería asumir una condición que aún era considerada una anormalidad, aclarando de forma constante su condición de heterosexuales y madres. Por su parte, aquellas pocas que sí eran lesbianas no mencionaban tal condición y si esto se conocía públicamente, en el caso de aquellas con doble militancia, pagaban altos costos políticos al ser apartadas de espacios de toma de decisiones (2014: 214).

Las prácticas lesbianas fueron poco visibles y, además, escandalizaban a las propias feministas. Sobre todo en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC) las feministas uruguayas tomaron contacto con el lesbianismo desde otra perspectiva y comenzaron a repensar estos asuntos. En aquellos Encuentros las feministas lesbianas interpelaron directamente a aquellas uruguayas que no conocían sobre el lesbianismo, ni como tema del feminismo ni como experiencia propia, y que luego buscaron comprenderlo en los talleres que abordaban estos asuntos,

como lo recuerda una uruguaya con relación al encuentro de Bertioga:

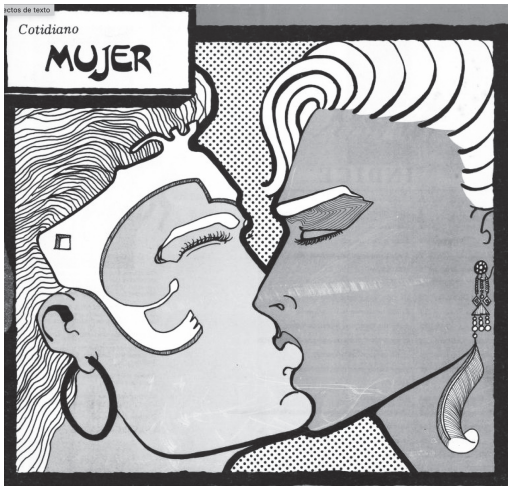
> Y además un conjunto de mujeres lesbianas… y hubo una cosa muy chocante, muy que todas… Íbamos, era de noche, bailongo, y todo besuqueo, besuqueándose, era como el símbolo de una cosa… una cosa que, no sé, no sé, como que las heterosexuales… Yo, por ejemplo, a partir de eso me empecé a meter en los talleres de lesbianismo porque la curiosidad… el relato que hacían de eso, las que son lesbianas… Y ahí los temas que se debatían eran «no hay que seguir los patrones de la heteronormatividad». Claro, en ese momento no se le llamaba así, obvio, pero iba por ahí, por ahí; era otra forma, otras palabras que no me acuerdo, pero al final aprendías, aprendías, sí, sí. (Fabiana).

Politizar, abordar seriamente estos asuntos no resultaba sencillo para quienes el lesbianismo no era un tema central de la agenda feminista uruguaya y solían recurrir a prácticas de debate y formación más tradicionales. Ana recuerda cómo en el Encuentro de San Bernardo, ya en 1990, reunidas en un espacio cerrado con mujeres políticas, no podían evitar escuchar una actividad organizada por las lesbianas al aire libre y reaccionar negativamente a lo que en ese momento algunas de las participantes aún consideraban fuera de lo político:

> A San Bernardo fuimos todas, las feministas, estuviéramos donde estuviéramos. Me acuerdo que fuimos a una reunión sobre mujeres políticas de América Latina y al lado nuestro Empar [Pineda] y otras habían organizado al lado una cosa de las lesbianas al aire libre, y se oía mucho, y en eso una de las políticas escucha algo que hablaban de cómo se cogía, no sé, algo así, y dice «¡ay, por favor!».

Recién a principios de los noventa *Cotidiano* abordó el tema a partir de un número dedicado al lesbianismo, con una portada en la que dos mujeres se besaban en la boca. El primer artículo anunciaba responder a la interrogante «¿Qué hacemos las lesbianas en la cama?» (*Cotidiano*, segunda época, N° 2, 1991). De forma irónica se respondió que en la cama se dormía, se miraba televisión y se leía. A continuación también se dio cuenta del ejercicio del placer sexual en el que se podía prescindir del pene, aunque esto «costara imaginarlo». También con la ironía respondían a la interrogante de si era posible curar a una lesbiana: dependía de la dolencia, si era una gripe se curaba con té de limón y cama.

En el editorial de este número, titulado «Pasto a las fieras», se reconoció la ausencia que había tenido el lesbianismo en los talleres realizados y en los artículos publicados hasta entonces. Ensayaron varias respuestas sobre esta ausencia: los costos de autonombrarse feministas habían sido



Fuente: *Cotidiano*, segunda época, N° 2, 1991, portada.

demasiado altos e implicado ser nominadas como «locas», «histéricas», «frustradas», «abandonadas por el marido», como para tratar el lesbianismo y que esto fuera utilizado como otra descalificación. También había operado el miedo a perder convocatoria hacia las mujeres y, luego, los miedos y fobias de las propias feministas. Quedaba claro, en este editorial, que Cotidiano asumía parte de la responsabilidad y revisaba el lugar que en la agenda habían tenido el lesbianismo o la vivencia lesbiana (*Cotidiano*, segunda época, N° 2, 1991).

El editorial del número siguiente hizo visible las críticas recibidas por el abordaje del lesbianismo. El título del editorial, «Hablemos pero un poquito», dejó en claro cuál

había sido el llamado de atención que habían recibido. Es decir, que en el propio espacio de circulación de Cotidiano podía hablarse de este asunto pero no mucho, con más discreción, «sin exhibirlas tanto» porque podía asustar a «las mujeres del barrio». Allí se denunciaron el llamado a comportarse mejor, a «hablar pero no tanto, decir las cosas pero sin hacer revuelo, sin confrontar, sin transgredir», «siempre alimentando la vieja y querida hipocresía social». Por último, también cuestionaron el argumento acerca de la voz para pronunciarse sobre ciertas temáticas:

> Así como no se necesita ejercer la prostitución para hablar sobre la prostitución; así como no es necesario haber abortado para defender la legalización del aborto; así como no tiene una por qué haber sido violada, raptada o torturada para defender los derechos humanos, no hay por qué ser lesbiana para asumir el tratamiento del tema. Pero además, y fundamentalmente ¿qué si lo fuéramos? (*Cotidiano*, segunda época, N° 3, 1991).

Esta intervención excepcional se procesó ya iniciados los noventa, cuando crecía la decepción con los espacios partidarios, cuando las dobles militantes se alejaban, cuando aumentaba el descreimiento sobre las posibilidades reales de incidir en el ámbito de las políticas públicas y buscaban espacios más protegidos y más autónomos, o menos

subordinados a las lógicas de la política tradicional y a la estrategia de masas. Como se analiza en el último capítulo, las feministas oscilaron entre la hermandad y el partido, entre los grupos de mujeres y los grupos mixtos, y en ese proceso fue variable el campo de posibilidades para desplegar ciertos discursos y prácticas orientados a politizar lo personal.

Parece claro que las características de la mayoría de quienes lideraron el feminismo de izquierda —heterosexuales y madres— limitaron la politización de ciertos asuntos del registro de lo personal. Sin embargo, a ello hay que sumarle las fuertes restricciones del contexto, restricciones más generales de la restauración de los imaginarios de género luego de las dictaduras conservadoras, y de las limitantes impuestas por los propios compañeros varones. Se podría argumentar que la subversión del feminismo fue moderada porque no avanzó mucho más allá de demandar democracia en la casa. De todos modos, es imprescindible recordar que esta apuesta fue rechazada y el reparto igualitario de tareas en el hogar fue una de las primeras batallas perdidas. La rechazó el comando electoral del Frente Amplio en el 84 y los señores esposos de los cuales las feministas terminaron divorciándose. Para el próximo estadio

de subversión, «democracia en la cama»,[12] se necesitaron muchas más energías para tolerar la violencia simbólica y para dar un debate que implicaba transformar un modo de pensar la sexualidad más que un repertorio de políticas concretas.

---

12 Una de las consignas finales de los acuerdos del EFLAC de 1987 realizado en Taxco, México.

CAPÍTULO IV
MATRIMONIO (IN)FELIZ ENTRE FEMINISMO Y MARXISMO

Doble explotación, trabajo invisible, trabajo reproductivo

A principios de los ochenta Heidi Hartmann publicó «The unhappy marriage of Marxism and Feminism: towards a more progressive union», donde señalaba las dificultades del diálogo teórico entre ambos: mientras que el marxismo no había incorporado la dimensión de género en sus explicaciones estructurales, el feminismo sí lo había hecho con su teoría del patriarcado, aunque abstraído de las condiciones materiales. El texto de Hartmann condensaba así todo un repertorio de preocupaciones analíticas que se desarrollaron desde los sesenta y setenta, sobre los modos de interpretar el lugar subordinado de la mujer sin prescindir del marxismo.

De forma recurrente se realizó referencia a la idea de la incompatibilidad teórica y estratégica entre la izquierda

y el feminismo, como lo reflejan los mismos títulos de algunas investigaciones que señalan el «diálogo imposible», «los desencuentros» y al feminismo como una amenaza. Sin embargo, a pesar de la idea de incompatibilidad teórica y de las sospechas y desconfianzas cruzadas, expresadas por las protagonistas en otros países, en Uruguay la incompatibilidad fue un diagnóstico realizado por las izquierdas —tanto por hombres como por mujeres— pero no por las feministas de las principales organizaciones. Por el contrario, estas apostaron al encuentro y a argumentar que la mejor versión del feminismo era la de izquierda.

Una específica apuesta intelectual y el despliegue de ciertas prácticas políticas construyeron un feminismo de izquierda que se tradujo en un nuevo corpus de ideas y prácticas políticas. Respecto a lo primero, fue fundamental una interpretación de la condición subordinada de la mujer en diálogo con el marxismo. Las feministas realizaron un esfuerzo teórico por consolidar ese matrimonio entre marxismo y feminismo. Investigaciones que abordaron el trabajo de las mujeres, fundamentalmente el informal desarrollado por aquellas de los sectores populares, permitieron discutir las concepciones de trabajo y no trabajo y sobre todo señalar los vacíos dejados por el marxismo, perspectiva que se había «detenido en la puerta del hogar», como señaló la uruguaya Teresita de Barbieri en 1981 (*Fem*, vol. 4, N° 17, 1981: 7).

Esta perspectiva venía desarrollándose en América Latina desde los setenta con investigaciones que no se autonombraban feministas, pero que partían de la preocupación por comprender las condiciones específicas de las mujeres en la región . La brasileña Heleith Saffioti y la argentina, radicada en Cuba, Isabel Larguía se transformaron en referencias teóricas para los estudios de la mujer.

Saffioti señaló cómo la mujer en América Latina había sido progresivamente marginalizada y periféricamente situada con el desarrollo del capitalismo (Pinto, 2014: 323-324), el cual había implicado una disminución de las funciones productivas de las mujeres y su reclusión en el hogar. Larguía, por su parte, analizó cómo las mujeres en el espacio doméstico realizan una contribución fundamental: la de reponer diariamente gran parte de la fuerza de trabajo y desarrollar una tarea que queda invisibilizada. Isabel Larguía, una autora latinoamericana injustamente invisibilizada, es quien introduce ya en los setenta el concepto de «trabajo invisible» realizado en el espacio doméstico, un trabajo absolutamente devaluado, no considerado como tal y que anula como sujeto a quien es su responsable.

> Si bien la mujer realiza un avance grande con su incorporación al trabajo visible, lo hace a cambio de un sacrificio que es convenientemente silenciado por las clases dominantes. Trabaja ocho horas en una fábrica, recibiendo por esto un salario, y al retornar al «dulce hogar», le espera una segun-

> da jornada de trabajo no asalariado, descalificado, estupidizante, que le quita de la cabeza toda ilusión acerca de su igualdad con el hombre y su flamante independencia social. (Larguía, 1976: 25).

Larguía realizó una distinción entre tres tipos de reproducción: la biológica, la de la fuerza de trabajo consumida diariamente y la social, que implica aspectos tan importantes como la trasmisión de normas culturales y, entre otras tareas, ser el «sostén emocional del hogar». Como señala Jelin (2012: 17), los textos de Larguía fueron fundamentales para la separación analítica entre domesticidad y reproducción social, que permitió pensar los distintos tipos de reproducción y su imbricación con el espacio doméstico. Hoy se entiende que las tareas reproductivas no son «naturales» del espacio doméstico, que pueden ser socializadas y que el Estado puede intervenir, todos elementos imprescindibles para abordar la discusión de los cuidados.

En Uruguay, GRECMU, fue la organización que fungió como un espacio de pensamiento feminista, un laboratorio de ideas que nutrió esta reflexión del lugar subordinado de la mujer desde la focalización en las tareas reproductivas. Suzana Prates fue una figura clave de esta apuesta que, desde las ciencias sociales latinoamericanas, contribuyó a generar un pensamiento sobre la opresión de las mujeres mirando el fenómeno del trabajo.

Prates focalizó la atención en las trabajadoras de la industria, las del servicio doméstico, en las agricultoras y las, amas de casa, y explicó la inserción laboral periférica de las mujeres, la división sexual del trabajo y sus funcionalidades para el capitalismo. Estos trabajos, en los que pueden encontrarse referencias continuas a los textos de las colegas latinoamericanas, mostraron que el desarrollo industrial y la urbanización no implicaron una emancipación para las mujeres, sino por el contrario comportaron el fortalecimiento de la división entre el mundo público y el privado, la reclusión de las mujeres en este último y la utilización capitalista de los roles femeninos. Así se criticaba entonces tanto el desarrollismo como la mirada ortodoxa del marxismo.

Sus investigaciones mostraron el lugar del espacio doméstico como espacio productivo, en absoluta informalidad e invisibilizado. En «La doble invisibilidad del trabajo femenino: la producción para el mercado puesta en el domicilio» (1982), Prates recupera el concepto de trabajo invisible, da cuenta del trabajo reproductivo realizado en el hogar y del uso que hacían los propietarios de la industria textil sobre el espacio doméstico. El «proletariado a domicilio» fue un concepto clave para pensar la domesticidad como funcional al capitalismo.

La división sexual del trabajo no puede explicarse solamente por las decisiones que toma el capital (al ahorrar

teniendo una fuerza de trabajo en domicilio o asociada a tareas «femeninas»), señaló Prates, sino que debe existir una oferta que acepte tales condiciones de trabajo. Las trabajadoras domiciliadas se percibían ante todo como aquellas que «ayudaban» al ingreso familiar «sin descuidar» las tareas propias de su género. Así, introduciéndose en los hogares y en las mentalidades de las trabajadoras, Prates mostró cómo la desvalorización del mundo doméstico es utilizada por el capital.

SUZANA PRATES
Las trabajadoras domiciliarias en la industria del calzado
descentralización de la producción y domesticidad

Fuente: cubierta del libro, Montevideo: CIESU, 1987.

Estas investigaciones explicaron entonces cómo el orden de género funciona a nivel simbólico, definiendo esferas separadas para hombres y mujeres, premiando a unas y otros en espacios distintos. El mundo del «no trabajo», de la «mera reproducción», de la producción solo de «valor de uso», es un mundo desvalorizado y por tanto «el hombre considera degradante participar en la reproducción de la fuerza de trabajo» (Larguía, 1976: 29). Por su parte, la mujer participa en él «a gusto», porque entiende que su rol es insustituible. Esta naturalización de la división fue denominada «ideología de la domesticidad», «ideología patriarcal» e «ideología de género» (Prates, 1982:111).

Esta perspectiva no quedó circunscrita a los libros y las investigaciones, sino que fue puesta en circulación de una forma amigable por las dos principales organizaciones sociales que elaboraron y difundieron un discurso feminista dentro del campo de las ideas de la izquierda, como GREC-MU y Cotidiano. Estos fueron espacios formativos en los que las pioneras estudiaron y fueron elaborando una interpretación de la condición de la mujer, que en términos generales podría denominarse «feminismo marxista» y fue divulgada a través de sus publicaciones.

En la apertura de *La Cacerola* no solo se reivindicó al utensilio de cocina y al hogar como espacios de resistencia a la dictadura, sino que se explicó cómo las cacerolas simbolizaban la socialización doméstica. La cacerola era

símbolo de los quehaceres de la casa y de los aprendizajes cotidianos realizados por las mujeres que ubican al espacio doméstico como espacio de destino. No se citaba aquí la frase clásica de Simone de Beauvoir, «no se nace mujer, se llega a serlo», pero casi en los mismos términos se explicaba esa socialización generizada, esta vez con cierto registro marxista:

> Se aprende a ser mujer como se aprende a vivir: cada día, en cada juego, en cada situación, en una práctica social cotidiana. Así la madre modela a la niña, así la sociedad modela a la mujer, y esta a la niña. Así, eslabón, por eslabón, a lo largo de varios siglos se ha forjado y perpetuado la cadena sexista. Este aprendizaje se realiza más allá de la clase social donde se haya nacido. (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984, portada, énfasis agregado).

Un concepto central de todo el primer número, reproducido de forma continua en la publicación, fue el del «trabajo invisible». Una cantidad importante de los artículos de esta primera edición se ancló en este concepto, que fue presentado en varios textos: «Veo, veo… ¿qué ves?», «Las razones de un sistema», «¿Qué se paga y qué se compra con el trabajo doméstico de la mujer?», entre otros. En un lenguaje claro y en algunos casos escritos en primera persona del plural, se explicó que las tareas realizadas dentro

del hogar, denominadas «quehaceres del hogar», son también trabajo aunque no sea remunerado:

> Con nuestro trabajo en el hogar las mujeres contribuimos al bienestar de nuestras familias, sí, pero también entregamos a la industria, al comercio, al sector financiero, al agro, el único recurso que realmente produce riqueza: la fuerza de trabajo, sea ocupándonos de que nuestros compañeros se mantengan vivos y sanos, sea entregando y educando

Veo, Veo... ¿Qué Ves?

La larguísima lista de todo lo que una mujer hace en su casa en un día se compone de muchas tareas, algunas pesadas o engorrosas, otras agradables y gratificantes. Todas comparten, sin embargo, una misma característica: **son invisibles.**

Es fácil comprender que el compañero vuelve cansado del trabajo. No es tan fácil aceptar que la mujer esté cansada del suyo: *"si se quedó en casa todo el día... Ojalá pudiera yo..."*

Con el mismo argumento todos los miembros de la familia se creen con derecho a pedirle a la madre que haga trámites, cosa un ruedo o les alcance un vaso de agua.

Cuánta verdad hay en el dicho: *"El trabajo de una mujer nunca termina"*. Nunca termina y nunca se ve, porque es invisible. De allí que a menudo no se justifique que sea causa de cansancio.

¿Cómo va a ser causa de cansancio aquello que integra la definición misma de ser mujer? Por eso mismo, porque es parte constitutiva de la definición de **femineidad**, por esa armazón de justificaciones ideológicas, es que asumimos como *"natural"* que el trabajo doméstico esté reservado a la mujer.

Es esta ideología la que, al tiempo que corre el velo de la invisibilidad sobre lo que hacemos en la esfera del hogar, recubre a cada mujer con el aura de la domesticidad.

El trabajo doméstico resulta invisible por varias razones. La falta de horario, el no tener que marcar tarjeta de entrada y de salida, ayuda a que se derrame sobre la jornada entera de la mujer, sin noción de comienzo y final.

Es un trabajo que carece de un espacio físico definido como área de trabajo: se realiza en toda la casa, allí donde se come, se duerme, se mira TV. Cuando el trabajador asalariado está en su casa, su tiempo le pertenece. Para el ama de casa, en cambio, no hay distinción clara entre lugar de trabajo y lugar de descanso.

Por otra parte, es un trabajo que la mujer realiza aislada, a excepción de alguna charla con la vecina o el almacenero. La falta de contacto con otras personas en igual situación laboral trae aparejada una anestesia de la conciencia: al no existir identificación con las compañeras de trabajo, cada experiencia es sentida como personal, sin alcanzar una dimensión colectiva.

Por último, es invisible porque en esta sociedad capitalista y competitiva **lo que no se paga no se ve**. Y lo que no se ve queda camuflado bajo el manto ideológico de *lo natural*: las tareas domésticas y la maternidad constituyen *la segunda piel* del género femenino. Las mujeres mismas son las primeras en sostenerlo.

LA MUJER INVISIBLE

Este concepto de la invisibilidad del trabajo femenino ha sido estudiado y elaborado por las investigadoras feministas desde los años '70.

Hasta ese momento los estudios habían privilegiado el mundo de la **producción**, el cual había estado mayoritariamente asociado a los hombres. Las feministas ponen el acento y rescatan el mundo de la **reproducción**, íntimamente asociado a las tareas domésticas.

Esta dimensión de la **reproducción** explica, no sólo el funcionamiento y la perpetuación de la opresión de la mujer, sino que también explica el funcionamiento de la sociedad en su conjunto y las desigualdades sociales.

Los estudios sociales —dirigidos por hombres o por mujeres que hablan asumido la perspectiva de éstos— solían explicar la sociedad a partir del mundo público, de la producción, y del pensamiento masculino que se había arrogado título de propiedad sobre ambos.

Hoy las feministas anotan que hay otras categorías para explicar la realidad. Y que sería empobrecedor para las ciencias sociales olvidar estas dimenciones: lo privado, lo cotidiano, el mundo de la mujer, la **reproducción.**

Esta *invisibilidad* de las mujeres determinaba que quedasen ausentes de las teorías todo lo que se relacionaba con ellas. Así, por ejemplo, en los estudios sobre trabajo no se analizaba el tema del trabajo doméstico y su importancia en la sociedad.

Los aspectos de la vida social considerados como *femeninos* no aparecían en los estudios generales. La historia, por ejemplo, solo cuenta lo que sucede en el mundo público, sin referencias a las actividades cotidianas de la gente. Y como la actividad de las mujeres sucedía mayoritariamente en ese ámbito, permanecía ausente —*invisible*— en los estudios.

Recién en los años '70, a partir del auge de los estudios feministas y de la movilización de las propias mujeres, esta situación comienza a modificarse. La *invisibilidad* de la mujer se está esfumando y aparece una mujer **real**, con una problemática específica y amplios intereses.

La investigación feminista salió de la torre de marfil. Es comprometida y militante, no solo porque sean mujeres, y no se sienten distantes de lo que estudian, sino porque la investigación es concebida como un medio de incidir activamente sobre la vida, sobre la sociedad. Devolviendo a las mujeres aquello que se estudia podremos, juntas, construir una sociedad más justa, más solidaria y más humana.

C.P.

La Cacerola 9

Fuente: *La Cacerola*, año 1, Nº 1, Abril 1984:9.

a nuevos trabajadores, en el caso de nuestros hijos […]. Nuestro trabajo doméstico gratuito (que es llamado trabajo de amor y por eso no se paga) es condición fundamental para que la sociedad entera siga funcionando, permite que se mantenga y aún que se acreciente la desigualdad social. (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984: 4).

Además de explicar en qué consistía el trabajo invisible, se señalaba que este es especialmente importante para el funcionamiento del capitalismo y que quienes pagan el mayor costo son aquellas mujeres de los sectores populares doblemente explotadas por su condición de clase y de género (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984). El artículo «Las razones de un sistema» expuso todos los elementos sobre el trabajo reproductivo y su funcionalidad en el capitalismo:

¿Qué significa este aporte gratuito que hacemos las mujeres a la sociedad? Es el fundamento mismo de la sociedad. ¿Cuánto debería ser el salario de un obrero, de un empleado de comercio, de un funcionario público, si tuviera que pagar por todo aquello que su compañera produce gratis? Cocinar, lavar, planchar, coser, acompañar los deberes de los hijos, cuidar enfermos, hacer mandados, pagar cuentas, llevar y traer los hijos de la escuela al médico, etc. ¿Cuántas horas de trabajo representan y qué precio de mercado tiene cada hora en cada una de estas tareas? En la medida en que las mujeres seguimos produciendo todos estos bienes

y servicios gratuitamente, asegurando en cada nivel social el bienestar familiar, estamos generando recursos para el conjunto de la sociedad, en particular para los grupos de mayor poder económico que son los que más se benefician de esta situación. […] el trabajo doméstico gratuito de la mujer está financiando el ocio, el consumismo innecesario y excesivo de los sectores de altos ingresos. (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984: 4).

Cuando abordaron el trabajo asalariado también mostraron que la inserción laboral de las mujeres se encuentra estrechamente atada a su condición de género. Las distintas ocupaciones y trabajos realizados se asocian a roles femeninos, para los cuales se requieren «destrezas naturales» y que, por lo tanto, redundan en una remuneración menor que la del trabajo que se considera más calificado. Las mujeres ingresan al mundo laboral, pero lo hacen de una manera «periférica»:

Cuando salen a trabajar por dinero son maestras, limpiadoras, secretarias, peluqueras, telefonistas, mucamas, enfermeras, empleadas de comercio y oficinistas. Todas actividades relacionadas con el rol doméstico tradicionalmente asignado a la mujer. Cuando van a la industria se concentran en la manufactura, textiles y alimentos. Donde se requiere delicadeza, destreza manual, minuciosidad y paciencia, todas habilidades que la mujer adquiere tempranamente a través de la educación pero que se suponen

naturales para ella y que por tanto sirven para encajonarlas en actividades no calificadas con menos prestigio y remuneración. (*La Cacerola*, año 1, N° 2, 1984, portada).

Las mujeres realizan una doble jornada, la del trabajo reproductivo y la del productivo. Una caricatura mostraba a una mujer marcando tarjeta a la salida de su jornada laboral y marcando nuevamente el ingreso a la otra jornada, la doméstica, en la cual el otro jefe, su marido, se encontraba sentado en la mesa esperando ser servido junto a un niño que lloraba y también esperaba atención. Como señalaba el título de una de las notas, las mujeres tenían que desempeñarse como unas superheroínas, como la Mujer Maravilla.

También explicaron los elementos simbólicos de la división sexual del trabajo mencionando la «ideología de la domesticidad» en algunos casos o la «ideología patriarcal» en otros. «La ideología que justifica» se titula un apartado en el que se explica un repertorio de ideas que sostienen como natural una distribución desigual de las tareas reproductivas, del descanso y del bienestar. Desde la voz *nosotras* explicaron las dificultades para concebir el trabajo reproductivo como trabajo:

> ¿Cuántas veces nosotras mismas inconscientemente aceptamos la noción ideológica de que las tareas que realizamos en la casa no constituyen «trabajo»? ¿Cuántas veces nos preguntan si podemos salir, si podemos leer un libro, etc. y contestamos «no, no puedo porque tengo muchos quehaceres»? No tenemos trabajo, tenemos «quehaceres». Y lo vemos como natural… Sentimos que estos quehaceres nos pertenecen, son nuestra obligación, nuestra predestinación. (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984: 4).

Un número ya avanzado de *La Cacerola*, de 1988, retomó a Suzana Prates utilizando el concepto de «ideología patriarcal». En este caso, Prates señaló que esa era la ideología responsable de la no consideración del patriarcado como un sistema que afectaba tanto a hombres como a mujeres, estableciendo espacios de actuación y luchas separadas. El patriarcado junto con el capitalismo configuran un sistema de doble dominación y esta ideología patriarcal se torna el fundamento para considerar a la lucha de las mujeres como divisoria de la clase obrera o como una contradicción secundaria (*La Cacerola*, año 5, número especial, marzo 1988: 2).

Prates ya había señalado la importancia de que la clase trabajadora dejara de entender a la denuncia del patriarcado como un «problema propio» de las mujeres. Si se comprende en términos más generales que la explotación de la mujer es un elemento clave del capitalismo, no podrá ser considerada una cuestión secundaria:

> El conflicto básico en las sociedades capitalistas es entre los capitalistas y los trabajadores, pero el capitalismo se mantiene y se recrea sosteniéndose en la explotación, mucho más intensa que hace la mujer tanto como trabajadora remunerada como ama de casa con su trabajo invisible gratuito […] Las mujeres no podemos ni debemos esperar más. No hay un conflicto grande y otro pequeño. No hay uno principal y otro secundario. La lucha debe ser al mismo tiempo por un Uruguay nuevo, sin discriminaciones, sin postergaciones y sin exclusiones en el que las mujeres estemos organizadas y representadas. (*La Cacerola*, año 1, N° 3, noviembre 1984: 9, énfasis agregado).

El «conflicto grande», según Prates, claramente es el de la lucha de clases, respecto al cual el problema de la opresión de la mujer denunciado por el feminismo es ubicado por la izquierda como pequeño o secundario, al no tener el mismo estatus político. Sin embargo, ese conflicto «pequeño» es la base sobre la que se sostiene el capitalismo, no hay lugar subordinado para esta causa y los problemas no son los «problemas de las mujeres».

Estas ideas también se generaron y divulgaron en los grupos de mujeres feministas en la izquierda partidaria. *Mujeres en movimiento* (1985), publicación del PST, condensa un amplio repertorio de ideas sobre la relación entre las organizaciones partidarias y el movimiento de mujeres, sobre la lucha de clases, las agendas que debían priorizarse,

la concepción sobre la opresión de la mujer y las prácticas políticas necesarias para desarrollar el feminismo en la izquierda.

La interpretación sobre la opresión de la mujer se inscribió en los marcos generales de los análisis marxistas: la división sexual del trabajo permite mantener los bajos salarios, «reenviar» a las mujeres al hogar en períodos recesivos y contar con ellas para el trabajo en el hogar, lo cual le permite un importante ahorro al Estado. El feminismo fue ubicado como una lucha para derribar al sistema capitalista y por tanto la clase obrera no se debilitaba sino que encontraba nuevos aliados, específicamente aliadas. El movimiento feminista debía tomar distancia de las estrategias «reformistas» en las que participaban mujeres burguesas que aliviaban su opresión a partir de sus privilegios de clase (Barboza et al., 1985: 36). Esto último implicaba no sostener políticas estatales que llevaban a la «conciliación de clases» y neutralizaban las demandas de las mujeres.

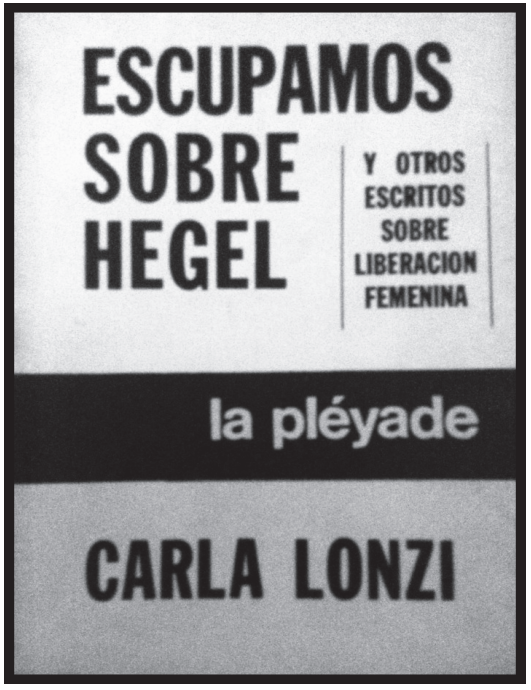
La comisión del PST era pequeña, su agenda no movilizaba a un gran número de mujeres ni se difundía en medios de mucho alcance, pero la radicalidad de sus planteos hacía que no pasara desapercibida. Identificaron ciertas problemáticas y se pronunciaron tempranamente sobre asuntos que otras organizaciones partidarias incorporarían más tarde o no los abordarían de la misma forma. Señalaron como ninguna otra organización la «ideología patriarcal»

que dominaba las estructuras partidarias, demandaron por la «socialización de los cuidados» y la intervención estatal para «eliminar la esclavitud doméstica».

La Comisión de Mujeres del Partido Comunista fue otra organización para el despliegue de estas ideas y allí la figura de Silvia Rodríguez Villamil fue principal. Rodríguez Villamil escribía en la columna de *La Hora*, intervenía -cuando podía- en las sesiones del Comité Central y logró escribir sobre feminismo y marxismo en la revista teórica de partido *Estudios*, justamente en ocasión de la conmemoración de su número 100. Su artículo se tituló «Comunismo y feminismo: ¿antagonismo o coincidencia?» (1987) y en él la autora presentó el debate y su desafío: «abandonar la utilización de eufemismos» para nombrar «la lucha por la igualdad de la mujer» y llamarla por su nombre, «feminismo», la única forma de transitar hacia un «proceso de la toma de conciencia» no solo política o social sino también «de género». Así como el hecho de ser obrero no asegura por sí solo la conciencia de clase —sostenía la autora del artículo—, lo mismo sucede con las mujeres.

Los conceptos vertidos fueron los mismos que los anteriormente mencionados, solo que se realizó mucho más hincapié en las referencias teóricas del canon marxista y masculino: Lenin, Engels, Bebel, para argumentar que el marxismo había denunciado la opresión de la mujer mucho mejor que cualquier otra corriente. Muchas comunistas feministas tenían en su biblioteca *Escupamos sobre Hegel*, como había propuesto en Italia Carla Lonzi (1978), pero esta no fue una referencia a utilizar para convencer al partido, sino lo contrario. Tampoco la lectura del feminismo radical, del cual Rodríguez Villamil tomó explícita distancia señalando que las mujeres no podían ser consideradas una clase social, aunque sí un grupo específico (1987: 152).

En los espacios de intervención, como las instancias de formación para las militantes de base, la perspectiva an-

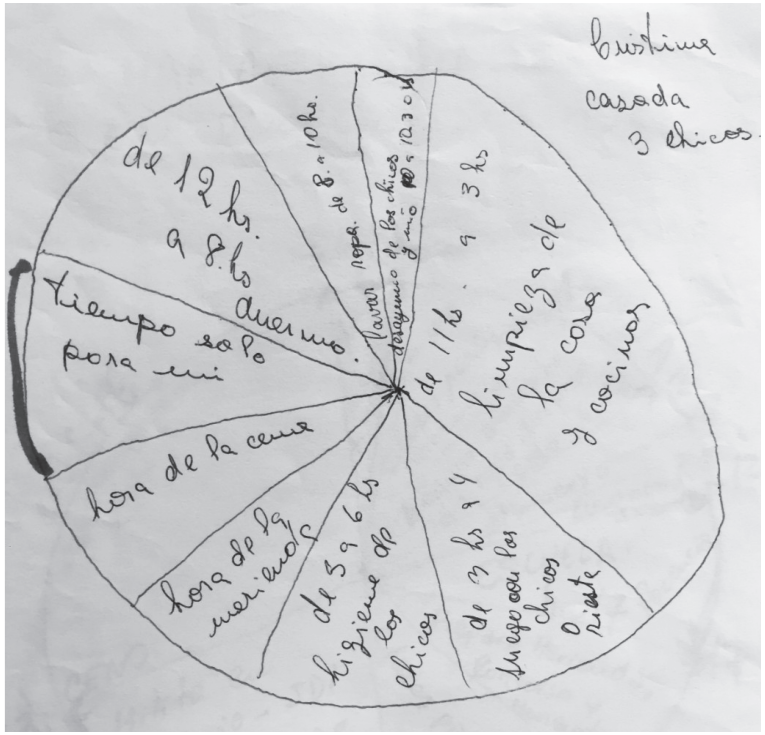


Fuente, cubierta, Buenos Aires: Talleres El Gráfico, 1978.

clada en el trabajo reproductivo fue una de las principales para explicar la opresión de la mujer. De forma recurrente se señaló el trabajo invisible realizado desde el hogar, así como los lugares periféricos que las trabajadoras ocupaban en el mercado a partir de trabajos precarios y no reconocidos. Los pensadores burgueses eran quienes habían «fabricado la ideología del ama de casa con una función maternal predominante que establecía diferenciadamente los roles para lo público y lo privado». En mayúscula y en negrita se resaltó el concepto más importante: «Este sistema económico necesita asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo» (Planificación Taller Charlas tipo, s/f).

Algunos borradores de la planificación de los talleres dan cuenta de cómo se buscaban abordar cuestiones de la opresión hacia la mujer. Para el taller «Familia y educación» se debía señalar a la familia como una construcción histórica muy reciente, un resultado de la separación de la producción del hogar que había aparecido con el desarrollo industrial, el capitalismo y el ascenso de la burguesía. Durante los talleres, mediante distintas dinámicas, se buscaba mostrar justamente al trabajo invisible, como sucedía con el reloj, un ejercicio donde las mujeres visualizaban las horas dedicadas al trabajo reproductivo.

La interpretación marxista general sobre la opresión de la mujer fue compartida en un sentido amplio por las distintas organizaciones sociales y partidarias. Todas denun-



Fuente: Archivo Margarita

ciaron la «división sexual del trabajo», las diferencias refirieron a los modos de intervención y las propuestas, pero no a la interpretación del fenómeno de la opresión. Todas marcaron distancia con el feminismo radical y el patriarcado como categoría explicativa central fue poco invocada.

La revisita a estas ideas permite visualizar que el fenómeno del trabajo fue estructurador de la reflexión feminis-

ta y que ésta en modo alguno abandonó la preocupación por la explotación capitalista. Como señala Jelin, algunas de estas reflexiones pueden ser consideradas como inauguradoras de los debates de la intereseccionalidad, ya que una principal preocupación fue entender la articulación entre la opresión de clase y la de género.

Como señalan Bellucci y Theumer para el caso de Larguía, y puede extenderse a toda la reflexión de este feminismo marxista, un legado del marxismo ortodoxo se heredó renaturalizando la heterosexualidad obligatoria y cerrando las puertas a politizar la sexualidad no procreativa (Bellucci y Theumer, 2018: 63). La centralidad que ocuparon la reproducción de la fuerza de trabajo y la familia nuclear obturó las posibilidades de politizar la condición sexuada más allá del fenómeno del trabajo y de concebir la opresión también en el terreno del deseo. Para el feminismo de izquierda en Uruguay, no debería realizarse una crítica al feminismo por falta de marxismo entonces, en todo caso por su exceso.

CAPÍTULO V
UN PENSAMIENTO PROPIO: FEMINISMO LATINOAMERICANO

Entre Europa y América Latina

El feminismo en Uruguay se nombró de izquierda y además encontró otras formas de autonombrarse como «feminismo propio» o «latinoamericano», que dan cuenta de una toma de distancia con otros feminismos, los del norte. Un norte que no era homogéneo, uno era mucho más «político» y otro no. En el primer caso se trató de la referencia europea que se activó a partir de la experiencia concreta del exilio y de las referencias autorales, fundamentalmente la de Simone de Beauvoir.

Para quienes transitaron la experiencia exiliar, los países interpelaron de modo distinto a las mujeres. Como ya se señaló, algunas de quienes vivieron en Europa occidental pudieron usufructuar los beneficios de los Estados de bienestar que alivianaban la carga de los cuidados y les per-

mitieron trabajar o estudiar. Además conocieron de cerca la práctica del aborto legal y las políticas universales de anticoncepción; tomaron conocimiento de otras formas de ejercer la sexualidad y constataron directamente algunos cambios actitudinales en los varones en el contexto de culturas menos sexistas. Quienes transitaron por América Latina enfrentaron la vigencia de valores y prácticas culturales incluso mucho más patriarcales que las de Uruguay.

Estas experiencias concretas se inscribieron en procesos más generales que interpelaron no solo a quienes se exiliaron sino a quienes permanecieron en el Uruguay, al menos en Montevideo. A medida que se fue procesando paulatinamente un cambio de clima de época, Europa recuperó cierto lugar en el imaginario local y América Latina quedó recostada en una imagen de caos autoritario y crisis económica. Europa, ya no tanto América Latina, volvió a ser una referencia política y en Uruguay, al menos el discurso hegemónico de la transición, buscó también recuperar el pedigrí de la Suiza de América y volver a ser la excepción regional (De Giorgi Lageard, 2014).

Durante estos años se reactivó una prédica modernizadora que también interpeló al feminismo local. La dicotomía tradicional versus moderno fue invocada en varias oportunidades para pensar las condiciones en las que se podía procesar la emancipación de la mujer. De forma re-

currente apareció la idea de superar pensamientos e ideas «esclerosadas», «timoratas», «retrógradas» y abandonar «el atavismo histórico». De Beauvoir y Sartre fueron una pareja de referencia, «moderna», que impugnaba lo que hoy llevaría el nombre de «amor romántico» y que Isabel Allende, en la revista *Fempress*, señaló como una utopía muy lejana a alcanzar ya que en «nuestro continente los hombres crecen mutilados afectivamente por el machismo y las mujeres viven hambrientas de amor» (*Cotidiano*, año 2, N° 18, junio 1987:9).

Cuando las feministas comenzaron a buscar referentes históricas se encontraron primero con las europeas. Las más lejanas: Clara Zetkin, Aleksandra Kollontaj, Rosa Luxemburgo y Virginia Woolf, como se las nombraba en una nota titulada «Las protagonistas del feminismo europeo (1870-1933)» (*Cotidiano*, 1986: 8). Aquellas fueron ubicadas como las antecesoras del nuevo despertar del «sueño letárgico» producido en 1968 y que tenía como principal figura a Simone de Beauvoir (*Cotidiano*, N° 22, noviembre 1987: 7).

De Beauvoir era una referente que cumplía todos los requisitos: no era considerada como una feminista «no política», «poco comprometida», como las feministas radicales de Estados Unidos, sino todo lo contrario: su compromiso con la denuncia de Vietnam, Argelia, su participación en el Tribunal Russell, su toma de postura política constante

otorgaba pruebas que su feminismo sí podía ser una guía, fundamentalmente para aquellas jóvenes militantes también del 68, uruguayo en este caso.

El lugar que ocupó el feminismo europeo cerró las puertas a otro, el feminismo radical estadounidense.[13] En los artículos de *Cotidiano*, en los de *La Cacerola*, en los escritos de Silvia Rodríguez Villamil, en los de las integrantes del PST y en tantas otras intervenciones se explicaron las vertientes del feminismo de la época y, de forma recurrente, se realizó la distinción con el «feminismo radical» ubicado en Estados Unidos, en el cual no se reconocía ningún antecedente.

Para este feminismo, que buscaba la articulación con la izquierda, la inspiración o el aprendizaje no podían provenir ni reconocerse del norte estadounidense, un feminismo poco politizado, al que le faltaba compromiso político. Aquel feminismo radical, recuerda Claudia, era «eso de andar con el corpiño así [hace un gesto con la mano hacia arriba como quien arroja algo], una imagen de otro lado, nada que ver, del norte».

---

13 La denominación de «feminismo radical» fue el resultado de una autodenominación que hicieron algunas feministas. La radicalidad implicaba intervenir en la raíz de los problemas de la opresión patriarcal, ya que se debía «arrancar los yuyos del jardín desde las raíces» y así revisar todos los aspectos de la vida personal (Sarachild, 1978).

Claramente las referencias que se rechazaban del feminismo estadounidense refieren a aquellas que centraron sus interpretaciones y luchas en la categoría de «patriarcado» y prescindieron de la categoría de clase. Un rechazo que posiblemente se fundó en una defensa sobre toda pretensión imperialista, preocupación desarrollada en los sesenta, que se fortaleció luego de la experiencia de la dictadura y que implicó también un desconocimiento o falta de referencia de otros feminismos estadounidenses como el feminismo negro.

Aunque Europa, y especialmente De Beauvoir, fue una referencia central que delineó un específico modelo emancipatorio, el feminismo de izquierda en Uruguay se nutrió de una nueva versión de feminismo: la latinoamericana. Este significó una oportunidad para volver a mirar a la región y así como se nombró «político», de «izquierda», también se enunció «tercermundista» y «latinoamericano». Sus protagonistas, aun inscribiendo al feminismo en su trayectoria internacionalista, buscaron los modos de pensar y actuar de acuerdo a las condiciones específicas de América Latina, en una apuesta orientada a un «feminismo propio».

Esto ocurrió a partir de la circulación de ideas y personas por América Latina, específicamente a partir de las revistas feministas y de los espacios de intercambio exclusivos de mujeres que potenciaron los contactos y el conocimiento de otras realidades. Las uruguayas fueron parte de

una iniciativa regional del feminismo, de contar con iniciativas editoriales que permitieran difundir ideas y conceptos que dieran cuenta de una específica realidad. Los Encuentros produjeron interpelaciones varias, aprendizajes y la ampliación de la discusión feminista a otras temáticas y perspectivas.

Las revistas feministas reeditaron la experiencia de las publicaciones de los sesenta como dispositivo medular de la circulación regional de las ideas (Marchesi, 2006: 144). Una cantidad importante de iniciativas feministas latinoamericanas conformó un conjunto de iniciativas, con voluntad de crear una mirada que diera cuenta de las experiencias, compartir y construir una red feminista, así como dar voz a las mujeres de la región. Así como las organizaciones sociales feministas crearon sus propias revistas, buscaron insertarse en una red de publicaciones que las puso en contacto con otros debates.

Desde el Uruguay se consultó e intercambió con un número importante de publicaciones, específicamente con aquellas en las que participaban algunas uruguayas, en las que se publicaban noticias del feminismo en el Cono Sur o con las que había agendas compartidas. Una de esas fue la mexicana *Fem*, «la madre de todas las revistas feministas» como señala Grammático (2011), un emprendimiento realizado por académicas con un compromiso político con los procesos revolucionarios y que fue referente en la prédica

del feminismo latinoamericano. *Fem* convocó a feministas de otros países, desde su fundadora la guatemalteca Alaíde Foppa a otras colaboradoras también exiliadas como Nilda *Tununa* Mercado de Argentina y Teresita de Barbieri de Uruguay, y despertó las primeras inquietudes feministas de algunas exiliadas en México.

Las revistas regionales *Isis* y *Fempress* también fueron consultadas y oficiaron como espacios de encuentro con corresponsales de otros países. Isis, un proyecto editorial nacido en Europa, tuvo desde sus inicios una vocación latinoamericanista a partir del rol cumplido por dos exiliadas chilenas que trabajaban en la sede de Roma y fue la encargada de publicar los dos primeros informes de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. *Fempress* nació en México a partir de la iniciativa de dos chilenas, Adriana Santa Cruz y Viviana Erazo, quienes allí se habían acercado al feminismo (Pieper, 2010: 622), y luego se trasladó a Chile, con el objetivo principal de construir una red comunicacional para las mujeres latinoamericanas.

Fempress se transformó en una revista con amplia circulación que llegó a tener catorce corresponsales en la región, contó con un programa radial y realizó encuentros de comunicadoras que se transformaron en instancias de formación para las mujeres periodistas (Grammático, 2011). Esta publicación fue un lugar de encuentro y aprendizaje especialmente para aquellas que provenían de países que,

saliendo de las dictaduras, comenzaron un poco más tarde a incorporarse a los debates feministas. Así *Fempress* permitió a algunas sumarse a una agenda de discusión que ya tenía cierta trayectoria, como recuerda una uruguaya corresponsal de la revista:

> Yo cambié; ellas ya estaban, yo llegué tarde. Toda la concepción de Fempress, las grandes feministas, todas ellas ya estaban en eso. Yo llegué un poco tarde, a través de Fempress me latinoamericanicé, eso me lo decían ellas mismas. Fempress me integró. Pero ya el feminismo latinoamericano era maduro, con su propia escuela […] El feminismo latinoamericano hasta el día de hoy es un sui generis reconocido como que no depende intelectualmente de Estados Unidos ni de Europa, es otra posición, lo que Frantz Fanon llamaba el Tercer Mundo […] Eso venía muy claro, las que hablaban de las mujeres indígenas y de las mujeres negras del Caribe, inevitable como el sol durante el día, ese caldo, esa sopa donde estábamos todas. Yo aprendí mucho con las colegas de *Fempress*, me hicieron ver América Latina de otra forma, ser mucho más consciente de otras realidades y, claro, después viene Eduardo Galeano, y está todo ahí, todo ahí, somos parte de América Latina. (Lucía).

En Uruguay las publicaciones se nutrieron de forma constante de las elaboraciones de otras revistas hermanas con mayor trayectoria. *La Cacerola*, en su sección irónicamente denominada «Cocina internacional», difundió específicamente las actividades y noticias de América Latina. *Cotidiano*, fundado como un órgano de prensa, también mantuvo un amplio intercambio con proyectos editoriales latinoamericanos y se ubicó en un colectivo de apuestas editoriales orientadas a construir una «prensa alternativa en América Latina». No había o no se difundían los contactos con las feministas de las metrópolis occidentales ni la búsqueda explícita por nutrirse de aquellos feminismos.

Una preocupación principal fue distanciarse de otros feminismos, especialmente del norte. Revistas como *Mulherío* de Brasil y *Brujas* de Argentina, señalaron la necesidad de construir una «conciencia latinoamericana» (Veiga, 2009: 145), estar en guardia frente al «imperialismo cultural» y establecer la diferencia entre ser feminista en el «primer o tercer mundo» (2009: 121). En las iniciativas uruguayas también se buscó tomar distancia del feminismo del norte. *Cotidiano* señalaba que «ahora» se construía un «feminismo tercermundista», que se «multiplicaba en América Latina» y que enarbolaba «la propuesta de la mujer a partir de su realidad» (*Cotidiano*, año 1, Nº 5, marzo 1986: 5). En el prólogo de *Mujeres en movimiento*, un libro elaborado por las feministas del PST, se tomó distancia de un «feminismo trasplantado mecánicamente de Europa que no tomara en cuenta la realidad y que fuera solo una copia subdesarro-

llada del feminismo metropolitano realizada por elites intelectuales rioplatenses» (Barboza et al., 1985).

En estas revistas «la lucha» de las mujeres fue un concepto central en la narración de un feminismo desde América Latina, mujeres que convivieron en paralelo o restaron protagonismo a las sufragistas de principios de siglo o las feministas contemporáneas de otros países del norte. Las mujeres «en lucha» tenían una experiencia muy distinta, eran presas, exiliadas, guerrilleras, madres de desaparecidos, indígenas desplazadas y sindicalistas (*Fem*, vol. 3, N° 12, enero-febrero 1980). Estos emprendimientos editoriales que fueron impulsados por mujeres blancas e ilustradas, académicas comprometidas políticamente, dobles militantes y feministas independientes, comenzaron entonces a hacer visible las experiencias concretas de opresión de las mujeres latinoamericanas, en su mayoría delineadas por la pobreza y el racismo.

En este discurso la experiencia de las mujeres no fue entendida ni explicada como la del agobio doméstico, sino la de la pobreza y la lucha contra ella, fundamentalmente la lucha política. Domitila Chungara en Bolivia, Rigoberta Menchú y Alaíde Foppa en Guatemala, las madres de Plaza de Mayo en Argentina y otras madres de desaparecidos del Cono Sur fueron esas figuras que representaron otra experiencia que no podía ser explicada fácilmente con

Simone de Beauvoir, Betty Friedan o Shulamtih Firestone.

La figura de la mujer moderna fue contestada con aquella mujer latinoamericana y su historia de lucha. Las feministas comenzaron a pensar en la homogeneización de una cultura trasnacional y por tanto de un modelo de mujer, pero la imagen de mujer tenía que ser otra, no preocupada por el consumo sino por la subsistencia, no por el ocio sino por el trabajo, el sacrificio y la lucha. *Cotidiano* republicó una nota de la organización costarricense CEFEMINA (Centro Feminista de Información y Acción) en donde suscribía claramente esta idea:

> El presente histórico del mundo occidental no está definido en función de la inmensa mayoría de mujeres que amasan el pan o la tortilla y que aún no resuelven sus problemas más elementales como lograr casa, alimentación y salud para ellas y sus hijos. Evidentemente en esa realidad hay una especie de insurgencia, y es difícil pensar a Domitila, la mujer de las minas bolivianas, versus Carolina de Mónaco o a una maestra, una campesina o una universitaria en el espacio tradicional de Farrah Fawcett. (*Cotidiano*, año 2, N° 11, setiembre 1986: 8).

En la búsqueda de contestar el modelo hegemónico de mujer de alguna forma comenzó a hacerse evidente que, aunque así no se lo denominara, también se había difun-

dido un modelo hegemónico feminista que resultaba poco pertinente para América Latina. Simone de Beauvoir como símbolo de emancipación femenina era todo un desafío para muchas que no podían ni pensar en la posibilidad de parecerse a ella. El sujeto mujer como un universal comenzó así a resquebrajarse tempranamente en la medida que se hicieron explícitas específicas opresiones atravesadas por la clase y la raza. Las revistas contribuyeron a la circulación de otros discursos e imágenes orientadas a contestar aquellas provenientes del feminismo del norte occidental. Para las feministas uruguayas inscritas en este espacio de circulación latinoamericano París continuó siendo una referencia, casi tradicional, pero el espíritu de rebeldía del feminismo y la apuesta por un feminismo propio no provino de allí.

Encontrarse entre latinoamericanas

Las imágenes de mujeres que impugnaban un universal blanco y de clase media llegaron a las revistas, especialmente porque se multiplicaron los espacios de encuentro e interacción en los que circularon mujeres de distintos territorios. Una parte importante de las feministas latinoamericanas circuló por una diversidad de espacios: seminarios, congresos, conferencias, escuelas de formación, entre

otros. Desde fines de los setenta aumentaron las instancias de encuentro, que comenzaron con las cuatro conferencias mundiales organizadas por Naciones Unidas —México 1975, Copenhague 1980, Nairobi 1985 y Beijing 1995— y continuaron con las conferencias internacionales de otras organizaciones, especialmente las organizadas por la Federación de Mujeres Cubanas.

La circulación por espacios en los que confluían mujeres con distintas realidades interpeló los modos de concebir tanto la experiencia de las mujeres como las estrategias. Sin dudas, una de las instancias privilegiadas fueron los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. Luego de la Conferencia de Naciones Unidas en Copenhague (1980), las latinoamericanas buscaron conformar un espacio propio. A diferencia de lo sucedido a principios de siglo XX, en el que las feministas del sur habían tenido como principal apuesta la inserción en el movimiento feminista internacional, los Encuentros se impulsaron como instancias para intercambiar y reflexionar desde y para América Latina.

A partir de este momento el feminismo comenzó a tener una dinámica regional inédita hasta entonces (Restrepo, 2016: 28). Mujeres, en su mayoría autodenominadas feministas, pero también quienes no se identificaban así, comenzaron a encontrarse, conocerse y reconocerse. Los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, como

su denominación lo indicaba, pretendían ser espacios de encuentro entre mujeres, de conocimiento e interacción, y constituirse como ámbitos diferentes a los de las grandes conferencias, congresos o seminarios.

Fueron instancias concebidas como distintas a los ámbitos «mixtos» (como se llamó en la época a aquellos en los que participaban hombres), en los que se otorgaba importancia a construir un sentimiento compartido de hermandad, en el que lo afectivo ocupara un aspecto central. Como señala Restrepo citando a referentes feministas, los Encuentros eran espacios ganados o creados por y para las mujeres, que permitían una reapropiación significativa y que además habilitaban la síntesis de un proceso y, sobre todo, eran un momento para «la fiesta de las brujas» (Álvarez en Restrepo, 2016: 224).

El primer Encuentro realizado en Bogotá en 1981 inauguró esta modalidad de encuentro entre mujeres, en un espacio que se pretendía exclusivo y protegido de los hombres. Este espíritu provino en gran parte de aquellas que impulsaron los primeros Encuentros desde el interés de construir un espacio distinto en el que desplegar otras prácticas políticas, alternativas a la política tradicional, específicamente alternativas a las prácticas de las organizaciones partidarias de izquierda o sindicales en donde la mayoría de las feministas tenía un pasado militante.

Las mujeres participaban como «independientes», lo que hoy se denomina «sueltas», o como parte de colectivos de mujeres, pero no como integrantes de organizaciones partidarias. Las «independientes» en los ochenta reivindicaron un feminismo por fuera de los partidos políticos, instancias de las que provenían y a las cuales cuestionaron. Su experiencia les había demostrado las dificultades de una praxis feminista en estructuras machistas y no tenían ningún prurito en expresarlo claramente:

> Salimos un día buscando otra posibilidad. Mujeres de partido tratando de identificarnos en una absurda trama de relaciones en la que seguíamos a los varones, obedecíamos, apoyábamos, admirábamos, competíamos, pedíamos aprobación, imitábamos, servíamos, nos dirigían, nos decían qué pensar, nos promovían […]. Seguimos con más empeño la decisión de encontrarnos, de recuperar el amor y la vida pisoteados por la cultura del macho […]. No estábamos ya dispuestas a continuar la discusión demandando una vez más aprobación y discusión sobre nuestros problemas. Nuestra vida no está a disposición, ni es objeto de discusión. (*Isis*, N° 9, marzo 1982: 6).

Varias feministas latinoamericanas que participaron en los primeros Encuentros integraban grupos o se habían acercado a la práctica de la «autoconciencia» o «concien-

ciación»,[14] inspiradas en el *consciousness-raising* del feminismo radical en Estados Unidos, nacido también del cansancio de las lógicas masculinas de los grupos de las izquierdas, del movimiento contra la guerra de Vietnam y el de los derechos civiles (Hanisch, 1969). Reunidas en un pequeño grupo de no más de diez integrantes, las participantes elaboraban una reflexión a partir de las experiencias, las cuales permitían construir un conocimiento genuino, no mediado por teorías y generalizaciones abstractas androcéntricas. Las mujeres debían revisar su propia experiencia y construir desde ahí el conocimiento para luchar contra la opresión antes de luchar por «otras mujeres» (Sarachild, 1978).

Una parte importante de quienes inauguraron el primer Encuentro y organizaron los subsiguientes, en los cuales no participó casi ninguna uruguaya, estuvo interesada en propiciar encuentros en los que se pudieran contestar las prácticas políticas tradicionales, así como reivindicar un «hacer política desde las mujeres»: sin formalismos, órdenes del día, lista de oradores, intervenciones respaldadas en teoría ni planificaciones estratégicas, «una suerte de

[14] Esta denominación fue la utilizada por la UFA (Unión Feminista Argentina) en los setenta, desde donde se prefirió esta traducción de *consciousness-raising* antes que «concientización», porque esta última tenía un tono muy «izquierdista» (*Calvera*, 1990: 37).

irresponsabilidad para con el paradigma científico», un «desparpajo en mezclarlo todo» como diría Julieta Kirkwood luego de su experiencia en el Encuentro de Lima en 1983 (Kirkwood, 1984: 2).

Este «hacer desde las mujeres» fue propiciado por una parte de quienes participaban en los Encuentros, una parte no menor, pero una parte al fin, y así esto no se procesó sin conflictos de por medio. En los primeros cinco Encuentros, realizados en las ciudades de Bogotá (1980), Lima (1983), Bertioga (1985), México (1987) y San Bernardo (1990), emergió una diversidad de discusiones pero una central refirió a la «autonomía», no en relación con el Estado y los organismos internacionales, como comenzó a discutirse desde los noventa y pervive hasta la actualidad, sino a la autonomía frente a las instancias partidarias y especialmente a las izquierdas.

La discusión hasta los noventa se entabló entre «feministas» y «políticas» o entre «feministas» y «militantes», categorías que ambos colectivos rechazaban pero que volvieron a emerger en las discusiones de los primeros cinco Encuentros a partir de las distintas lógicas de intervención y las sospechas mutuas. De forma reiterada en distintos espacios y ámbitos, las que ya no pertenecían a los partidos políticos o nunca lo habían hecho señalaban que aquellas dobles militantes eran «enviadas» por los partidos, «instrumentalizadas» y solo participaban para «llevar un mensaje».

La crítica refería a las concepciones y prácticas políticas tradicionales de los partidos, especialmente a las de las izquierdas, desde donde provenían varias independientes y en donde aún militaban muchas de las feministas que asistían a los Encuentros, las llamadas «dobles militantes». Aquellas que impugnaban los espacios partidarios disputaban con la izquierda, y en términos más generales, con las interpretaciones marxistas y su concepción androcéntrica del sujeto revolucionario: la clase obrera (masculina) (Sternbach et al., 1992: 268). Algunas ubicaron a la contradicción de sexo por encima de la de clase, como afirmaba una de las participantes sobre este debate en Bogotá (*Isis*, N° 9, 1982: 31) y señalaron el cansancio de invocar al marxismo en las discusiones feministas.

> Por mucho tiempo estuve cargando una culpa fuerte por no entrar en organizaciones político-partidistas, y por no tener doble militancia. El Encuentro de Perú me ayudó mucho a clarificar que eso no era mi deber, que mi prioridad era el feminismo, que está bien claro como una alternativa política y ahora estoy preocupada de por qué siempre que vamos a discutir el feminismo precisamos discutir también el marxismo. ¿Por qué sentimos culpa si no hablamos del marxismo cuando estamos hablando del feminismo? (Informe Tercer Encuentro, 1985: 53).

Para aquellas que participaban en las izquierdas la doble militancia no solo no se consideraba un problema sino que representaba una ventaja, porque desde los partidos, como se decía en el lenguaje de la época, se podía «ampliar la base» y llegar a aquellas mujeres aún no feministas, las doblemente explotadas en términos de clase y género, las mujeres de los sectores populares (Navarro, 1982). Claramente la centralidad que ocupaba el «llegar a las otras» tomaba distancia de la práctica de la autoconciencia, pero permitía discutir sobre aquellas mujeres no reconocidas feministas, fundamentalmente de los sectores populares que en América Latina eran un contingente muy importante.

Así, el debate se centró en los espacios y prácticas desde los que desplegar una praxis feminista: «cerrarse en el grupo pequeño, exclusivo de feministas para avanzar» versus apostar a la «amplitud, a otras mujeres, con los riesgos [de no avanzar] que ello comporta», señalaba Kirkwood (1984: 19). La primera opción fue la que prevaleció en los primeros Encuentros, concebidos como instancias para fortalecer el feminismo latinoamericano en un espacio protegido y al resguardo de otras discusiones y lógicas. Sin embargo, en la medida que los Encuentros crecieron en número de participantes su base fue menos homogénea y cambiaron las condiciones para procesar discusiones al estilo de los grupos de autoconciencia.

Al Encuentro realizado en 1987 en Taxco, México, llegaron 1.500 mujeres de toda la región, entre las que se encontraban cientos de centroamericanas, algunas de las cuales provenían de países en conflicto, las revolucionarias nicaragüenses, otras mujeres de organizaciones barriales, amas de casa organizadas en torno a ollas populares y referentes que participaban en el Estado, en los partidos y en los sindicatos. El movimiento de mujeres presente en el Encuentro feminista interpeló a aquellas que desafiaban las prácticas tradicionales de la izquierda y apostaban al pequeño grupo.

El movimiento de mujeres y la estrategia de masas a la que apostaban las dobles militantes implicaban para algunas debilitar la práctica de la autoconciencia y «licuar» al feminismo. En este caso, quienes disputaban con las dobles militantes comenzaron a designar esa apuesta como un «feminismo institucionalizado», aquel que había limitado «la reflexión de la sexualidad a la demanda del aborto legal», para el que «la transformación de la vida se había tornado un proyecto abstracto», todo por «irle a llevar conciencia a las mujeres», por «bajar a los sectores populares», cuando al único lugar al que se debía bajar era «al interior de nosotras mismas» (Memorias, Taxco, 1987: 27).

Cómo llegar al feminismo «desde afuera» (partidos, sindicatos, academia) o «desde adentro» (grupos feministas

de autoconciencia) fue una preocupación para quienes impugnaron la política tradicional. Para ellas, al llegar «desde afuera» nunca se revisaba bien «el adentro», la experiencia concreta de las mujeres (Memorias, Taxco, 1987: 126). El cuestionamiento a las concepciones de lo político, a las estrategias y al lenguaje de las izquierdas fue explícito:

> No queremos movimientos de masas, el único movimiento de masas que queremos es el baile. […] No más revoluciones suicidas […] La toma del poder significa la creación de una nueva forma de Estado en el propio país y son precisamente los Estados y las Patrias los engendradores de guerras y enfrentamientos. (Memorias, Taxco, 1987: 48).

Desde quienes reivindicaron los grupos de autoconciencia, la estrategia con los sectores populares fue señalada como una reproducción de las lógicas patriarcales, como lo expresó claramente Amalia Fischer en su relato sobre el Encuentro en Taxco:

> Parece ser que hoy en América Latina solo el trabajo realizado con sectores populares tiene reconocimiento político. […] No entiendo por qué tanto rechazo de parte de algunas mujeres que trabajan con sectores populares hacia los grupos de autoconciencia […] Si las mujeres de los sectores populares quieren ir a los Encuentros Feministas que

> se peleen ellas el derecho de ir. ¿Quién dijo que nosotras tenemos que pelear por ellas? Esa es una posición súper patriarcal. […] es una actitud misionera, mesiánica, es pretender ser su «vanguardia». (Memorias, Taxco, 1987: 24).

La divisoria en este proceso de discusión se estableció entre «mujeres populares» o «feministas populares» y «feministas» a secas, entre «radicales» y «populares», entre feministas «de la utopía» y «de lo posible» (Lamas, 2001: 109). Estas oposiciones surgieron del debate instalado a partir del señalamiento que algunas realizaron sobre lo que se consideraban nuevas condiciones para la praxis feminista, en un contexto en que el movimiento había crecido desde la llegada de nuevas mujeres y también de la distancia de algunas a las dinámicas del grupo chico. El crecimiento del movimiento implicó un debate sobre qué era ser feminista y cuáles eran las prácticas feministas. El «feministómetro», una figura imaginaria que refería a un instrumento de medida sobre los niveles de feminismo, se invocó reiteradamente en el marco de esta discusión.

Aquellas que trabajaban con las mujeres de los sectores populares señalaron que su tarea era la verdaderamente feminista «más allá de las etiquetas», que era mejor «ejecutar cambios» que «solo detentar un sistema de ideas». Muchas comenzaron a «reconocer», como dicen algunas autoras, que participar en instituciones, partidos y sindicatos dominados por los hombres no era una postura intrínsecamente antiética en relación a la práctica política feminista y que se debía luchar en distintos ámbitos (Sternbach et al., 1994: 293). Además, los espacios exclusivos de mujeres no siempre fueron cómodos para todas.

En el taller «Feminismo de los noventa» del Encuentro de San Bernardo en Argentina, una participante contó que había asistido a una ceremonia ritual en la playa, de las tantas que se organizaron en las noches del Encuentro, y que se había retirado cuando las celebrantes tomadas de la mano habían comenzado a cantar «somos una sola». Esta anécdota fue presentada en *La República de las Mujeres* como una muestra del clima y de las inquietudes que giraron en torno a «la aceptación de la diferencia como base para articular la democracia interna» (*La República de las Mujeres*, 02/12/1990: 6.). La hermandad, el «nosotras» o el «somos una sola», que había surgido en los primeros Encuentros para denunciar justamente la exclusión de las mujeres que realizaban las estructuras tradicionales, parecía entonces excluyente de nuevo, para aquellas que no querían ni consideraban pertinente romper con los espacios «mixtos» o que no se sentían cómodas en la fusión total como mujeres.

Las feministas uruguayas que participaron en los Encuentros eran todas cercanas o partícipes de las organizaciones de izquierda, se identificaron con una postura que visualizaba al Estado como una oportunidad para desple-

gar políticas (en la medida que la izquierda pudiera ascender al gobierno) y con la idea de una praxis feminista cercana a los espacios mixtos. En los años ochenta no surgió un discurso como el del «feminismo autónomo» de los Encuentros. Las prácticas políticas y los modos de intervención en el espacio público continuaron, en gran parte, una herencia que discutía dentro de ciertos límites la política tradicional.

Probablemente esto hacía a la distancia con aquellas prácticas de la «fiesta de las brujas» que incomodaban a las uruguayas cuando recuerdan a los Encuentros como «caóticos» y «desordenados», pero también es posible que estas prácticas de uno u otro modo también hayan producido cierta interpelación, por algo se referenciaban de forma constante en los informes, en la prensa feminista y pervivían en la memoria. *La República de las Mujeres* no solo cubrió los discursos de Virginia Vargas en los Encuentros, también difundió los «rituales de fuerza», como se titulaba una nota que hizo visibles actividades como la «misa hembra», la «celebración de la menstruación» y «la diosa en mí» entre otras actividades realizadas en la playa de noche (*La República de las Mujeres*, 02/12/1990:4).

Claramente los rituales y el baile tuvieron que competir con los talleres, es decir, con las formas tradicionales de intervención en lo público, y disputar desde el margen la idea de su productividad política. En una nota de *Cotidiano*

sobre el Encuentro de San Bernardo, titulada «No todo fue merengue» (*Cotidiano*, segunda época, N° 12, abril 1992), queda clara cierta valoración jerárquica heredada de la cultura de izquierda. En el siguiente capítulo se puede apreciar cómo a fines de la década las feministas de izquierda también prefirieron más merengue, específicamente ir con el casete de Juan Luis Guerra al Encuentro de Mujeres del Frente Amplio.

El besuqueo en el bailongo, las canciones de resistencia de los quilombos do Palmares y la cumbia «No le pegue a la negra», alguna interpelación también produjo en las uruguayas. Los Encuentros fueron entonces oportunidades más que especiales para acercarse a otra praxis feminista que en Uruguay no había tenido lugar y para traer desorden al feminismo uruguayo bien comportado. Las uruguayas, por su parte, aportaron de forma constante a la discusión sobre ampliar la base y desplegar un feminismo para unas pocas.

CAPÍTULO VI
ENTRE LA HERMANDAD Y EL PARTIDO

Un enjambre de abejas dobles militantes

El feminismo de mediados de los ochenta en Uruguay, mayoritariamente un feminismo de izquierda, fue el resultado de un proceso vivido por feministas con ciertas trayectorias específicas: feministas independientes que provenían de las izquierdas y mantenían estrecho vínculo con las organizaciones, feministas en las izquierdas partidarias y feministas con doble militancia, es decir, aquellas que participaban tanto en organizaciones sociales como partidarias.

Las principales referentes de las dos organizaciones sociales feministas más importantes, GRECMU y Cotidiano, tenían estas características. GRECMU contaba con Silvia Rodríguez Villamil, una figura principal de la Comisión de Mujeres del PCU, y con Graciela Sapriza, integrante de la

Comisión de Mujeres del FA. Suzana Prates y Nea Filgueira, también de GRECMU, no eran dobles militantes pero mantenían estrecho vínculo con el FA y el PIT-CNT, brindando charlas y organizando talleres para las mujeres de la central sindical y las mujeres de base del Frente Amplio. Cotidiano contaba con Lucy Garrido, integrante de la Comisión de Mujeres del PCU, con Ivonne Trías, proveniente de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), y con Lilián Celiberti del PVP, así como con otras compañeras de esta organización como Brenda Bogliaccini y Graciela Costa, entre otras.

GRECMU y Cotidiano eran organizaciones muy cercanas a la izquierda partidaria y en ninguno de los dos casos había feministas con una prédica en contra de los partidos o de la izquierda. Esto tampoco sucedía en otras organizaciones sociales más pequeñas donde también participaban mujeres provenientes de las izquierdas. La CMU estaba integrada en su mayoría por militantes del PST, como Vanina Franzoni, Liliana Caviglia, Estela y Graciela Retamoso, y Cecilia y Bibiana Duffau. En menor medida, también había dobles militantes provenientes de la izquierda en otras organizaciones sociales, como en AUPFIRH y PLEMUU.[15]

[15] En este último caso Margarita Percovich, Cristina Grela y Nita Zamuniski se alejaron tempranamente de PLEMUU cuando su condición de frenteamplistas comenzó a generar problemas.

Los espacios orgánicos de mujeres en las organizaciones partidarias de izquierda, fueron el resultado de las iniciativas de militantes feministas que circulaban por las organizaciones sociales, la prensa feminista y las instancias de coordinación. Aquellos más consolidados o de mayor visibilidad fueron impulsados prácticamente por las mismas militantes que circulaban por las organizaciones sociales antes mencionadas. En la comisión de mujeres del PC fueron centrales aquellas dobles militantes como Alma Espino, Lucy Garrido y Silvia Rodríguez Villamil; en la comisión del PVP asimismo cumplieron un rol central Lilián Celiberti, Brenda Bogliaccini, Graciela Costa y Elsa Duhagón.

En esta época también fueron importantes otras dos referentes del feminismo de izquierda: Margarita Percovich y Fany Puyesky. Percovich, quien integró la IDI y luego la VA, inició su trayectoria feminista en PLEMUU y fue una figura central de los talleres realizados a mujeres del FA. Fany Puyesky, integrante del PGP, también participaba prácticamente sola, su figura tenía una gran visibilidad a partir de sus intervenciones en la prensa. Aun cuando fuera la figura más crítica con las organizaciones partidarias, Puyesky reivindicaba el feminismo en los partidos y especialmente se expresó sobre el feminismo socialista en varios artículos en *Mate amargo* y en *Aquí*.

El repertorio del feminismo de izquierda contó además con dos espacios en los que confluyeron aquellas de los

distintos sectores y también quienes intervenían en tanto independientes. Estos fueron la Comisión de Mujeres del FA y la Comisión de Mujeres del PIT-CNT. Ninguna de estas comisiones se enunciaba como «feminista», pero el núcleo medular estaba compuesto por feministas, que eran las que elaboraban los documentos y participaban con un rol protagónico en los seminarios, congresos y talleres.

En los listados de asistencia a las reuniones, en los programas de los talleres del Frente Amplio y en los comités organizadores de los Encuentros Frenteamplistas, aparecen de forma recurrente casi siempre los mismos nombres: Alma Espino, Elsa Duhagón, Fany Puyesky, Graciela Sapriza, Lilián Celiberti, Lucy Garrido, Leonor Soria, Mabel Aguerre, Margarita Percovich, Nadia Delgado, Silvia Rodríguez Villamil, Stella Cerruti y Suzana Mazuncalde. En la Comisión de Mujeres del PIT-CNT participaron en distintas etapas Lilián Celiberti, Mariela Barboza, Graciela Duffau, Elsa Duhagón, Guadalupe Dos Santos, Leonor Soria, Moriana Hernández y Margarita Añorga, para señalar a algunas de las principales o más reconocidas en su carácter de feministas.

Aunque la discusión sobre la autonomía se planteó desde los inicios del feminismo latinoamericano (Restrepo, 2016: 442) en Uruguay, la condición de dobles militantes en la primera etapa no fue visualizada como problemática; en todo caso, esta era una preocupación que emergía de las

organizaciones partidarias y de los compañeros que veían en el feminismo una amenaza a la cuestión principal de la lucha de clases. Ante esta preocupación por la «desacumulación» de fuerzas, algunas feministas como las del PST señalaban que, así como se daba una doble militancia en el sindicalismo y en los partidos, debía procesarse lo mismo con el feminismo (Barboza et al., 1985).

En los primeros años de la emergencia feminista en Uruguay, desde 1984 a 1988, no se produjo una escisión entre «feministas» y «políticas». No surgieron autonominaciones de «feministas puras», «independientes» o «autónomas» que denunciaran los espacios partidarios como patriarcales y convocaran a abandonarlos. No se sospechó de las feministas en los partidos como enviadas para llevar un mensaje, ni se las consideró sin poder de agencia. Un colectivo de feministas de izquierda relativamente homogéneo transitaba por distintos espacios sociales y partidarios, un «enjambre de abejas», como lo recuerdan algunas, trabajaba denodadamente yendo de un lugar a otro, entendiendo que esa era la mejor estrategia para el movimiento.

Ampliar la base, crecer y formar a las otras

Así como se anudó teóricamente marxismo y feminismo, esto también sucedió a nivel de las prácticas políticas.

El feminismo buscaba impugnar las prácticas tradicionales buscando politizar lo personal y reivindicando un «quehacer de las mujeres», a la vez que entremezclaba con un repertorio de prácticas heredadas y que se consideraban vigentes para ampliar la causa feminista. En este sentido las estructuras partidarias fueron consideradas espacios de posibilidad para la movilización y concientización feminista.

La praxis feminista se fundó cercana a los imaginarios y prácticas de la izquierda uruguaya. A pesar de algunas acusaciones de la época que interrogaban por los motivos de reunirse «solas», las feministas, en distintos espacios, enunciaron su rechazo al «gueto» respecto a los compañeros varones y a otras mujeres aún no feministas y apostaron a una política «amplia».

Durante los primeros años de la recomposición democrática el clima político de altas expectativas no instó a realizar grandes impugnaciones. Las nuevas formas de hacer política debían convivir armoniosamente con aquellas viejas y, además, existían expectativas sobre las posibles transformaciones de estas últimas. La izquierda partidaria no era la misma o se pensaba que ya no debía serlo en un contexto de discusión sobre la militancia y las prácticas políticas. Un clima de revisión de las exigencias y el espíritu de sacrificio, junto a una demanda de mayor apertura, permeaban las discusiones de distintos espacios que comenzaban a ser señalados como rígidos y sofocantes.

Entre los diversos ámbitos en los que se procesaron estas discusiones, el más claro fue el PCU, donde surgió una nueva consigna: la del «partido habitable», que dio cuenta explícitamente de la necesidad de revisar algunos mandatos militantes. La idea de que la izquierda debía ser habitable se hizo extensiva a otros espacios y la nueva política del feminismo era una clara respuesta a esa necesidad. En este contexto «había que discutirlo todo, todo entre nosotras, sin autoritarismos estalinistas», como escribió en sus apuntes personales Amalia Polleri.

Cotidiano y GRECMU planteaban la necesidad de una nueva política o de otras formas de hacer política, pero sin rechazar los espacios de la política tradicional. En *La Cacerola* y *Cotidiano* se publicaron de forma constante artículos referidos a las iniciativas en materia legislativa, orientadas a atender distintas situaciones de desigualdad, a las discusiones en torno a la participación política de la mujer en sindicatos y partidos, a los desempeños y trayectorias políticas de las representantes.

GRECMU fue, además, un ámbito de reunión y circulación de mujeres provenientes de los espacios partidarios y organizó varios seminarios, como *Participación política de la mujer en el Cono Sur en 1986* y *Mujeres y poder en los márgenes de la democracia Uruguaya* en 1990. Cotidiano también prestó atención a la izquierda partidaria y fundamentalmente a la sindical, respecto a la cual se difundieron los *Encuentros*

de Mujeres Trabajadoras, los distintos espacios de reunión de mujeres en los sindicatos y las agendas reivindicativas en el ámbito sindical.

En los espacios partidarios las feministas señalaron las dificultades que allí existían para la participación de las mujeres, pero no instaron a abandonarlos. Las feministas justamente podrían revertir esa configuración. Rodríguez Villamil, en su columna de *La Hora*, señaló que era necesaria otra política, anclada en prácticas «menos masculinas y más humanas», menos jerárquica y formalista, «más práctica, con mayor aporte de lo personal y lo afectivo, de lo cotidiano» (*La Hora*, 06/09/1987: 17).

Las integrantes del PST destacaron explícitamente el carácter patriarcal de los partidos y los privilegios usufructuados por los hombres, a la vez que conformaron una organización de mujeres como la CMU ante «el atraso de la conciencia de los hombres», pero al mismo tiempo convocaron a permanecer en las estructuras partidarias. A pesar de que ningún partido podía ser considerado ajeno a la ideología machista, no se debía renunciar a estas organizaciones ya que no considerar estos espacios significaba «perder una batalla antes de comenzar» (Barboza et al., 1985: 34).

En tonos distintos se tomó distancia de las posturas exclusivistas respecto a los partidos y a los compañeros, claramente de aquellas que asociaban al feminismo radical estadounidense. Las feministas del PST argumentaban que la toma de conciencia se haría a través de la movilización dentro de un proyecto político, no en el desarrollo de nuevos «estilos de vida» proclamados por «corrientes que culpaban a los hombres y no a los capitalistas». Silvia Rodríguez Villamil argumentaba también por un feminismo distinto de aquel «de la mujer contra el hombre» y «encerrándose en sí mismas». Según ella, se debía «buscar vías de diálogo, discusión y acción conjunta con los compañeros» (Rodríguez Villamil, *Estudios*, N° 100, 1987).

La apuesta al diálogo implicó el despliegue de un discurso no combativo de un «feminismo menos estridente». Como recuerda Lucía, una integrante de GRECMU, «éramos señoras y jóvenes agradables, bien educadas, conversábamos bien y eso era importante». Lejos de reivindicar la autonomía, los espacios de autoconciencia y denunciar la cultura sexista de los espacios mixtos, apostaron a una «estrategia de masas» que permitiera llegar a otras mujeres no feministas y convencer a algunos compañeros.

Esto se realizó tanto desde las revistas feministas de las organizaciones sociales, como desde los talleres y charlas que se organizaron para mujeres de base. Aun lideradas por feministas con alto nivel educativo, *La Cacerola* y *Cotidiano* no fueron revistas teóricas del feminismo sino instrumentos de divulgación y concientización. Ampliar la base —del feminismo y de la izquierda— fue considerado una prioridad.

La agenda feminista debía ser llevada a los barrios, a las mujeres populares o «de base». No alcanzaba con elaborar propuestas programáticas o proyectos de ley, era necesario «salir al terreno» y llegar a quienes aún no eran feministas y se encontraban en el mismo plano de la militancia de izquierda, como explica Cristina, una feminista de un grupo de mujeres del PVP:

> Sabíamos que las más perjudicadas de las mujeres son las más pobres. No, no, no tenía sentido que fuéramos a hacer trabajo feminista al Club de Golf, a ellas no les interesaría, no sé. Nosotras estábamos para un tema donde tenía prioridades. El feminismo estaba de mano de la izquierda para cambiar la sociedad, las injusticias sociales. No es que estuviéramos atrás de las pobres, pero sí había más vínculos con las mujeres de sectores populares, porque era donde se armaban comisiones de mujeres, nunca vimos una comisión de mujeres de Carrasco, eran comisiones de gente que se organizaba por otros temas y luego salía la comisión de mujeres, eran cosas que surgían de la izquierda.

La estrategia se orientó a las más «fragilizadas» recuerda Julia, a las «que no podían dar el paso» señalaba Patricia, a las que por estar dispersas sufrían de una «anestesia de la conciencia», en la cual la experiencia de opresión de género era sentida como «personal» (*La Cacerola*, año 1, N° 1, abril 1984: 9), y sí quedó fuera de lo esperado o de lo

legítimo la intervención feminista respecto a mujeres de otros sectores socioculturales. Para llegar a quienes desconocían el feminismo o a quienes no se identificaban con él, se desarrolló una estrategia que cuidaba la utilización del término «feminismo», de modo que estas ideas no fueran asociadas como algo contrario a la izquierda:

> Cuando empezó el período de las charlas en los barrios, decíamos «charlas sobre la condición de la mujer»; luego ahí, cuando ya estábamos decíamos «bueno, somos feministas, no odiamos a los hombres, creemos que el cambio lo tenemos que hacer de forma conjunta, bla bla bla». No para mentirles, sino para tener un canal de escucha. (Iris).

Qué decir y cómo decirlo fue una preocupación constante. Recurrir a un lenguaje llano despojado de referencias autorales y abstracciones teóricas se consideró un requisito para quienes no habían realizado un proceso de reflexión feminista, al menos no en los términos en que sí lo habían hecho las referentes, es decir, a través de textos y nuevos conceptos teóricos. El «ejercicio de traducción» implicó adaptar a la realidad concreta de las mujeres las ideas de opresión o de los mandatos de género, como explica Jimena respecto a las dificultades del discurso feminista en la Comisión de Mujeres del PIT-CNT:

> Vos no te olvides que estábamos en un sindicato, no por ningunear a nadie, pero tenías ese público, era difícil explicar el feminismo. ¿Cómo hacías con las compañeras trabajadoras? ¿Le decías que el feminismo es una interpretación bla bla bla? Y no… le decías que cuando llueve solo las mujeres pensamos en la ropa que está tendida y se moja. No había otra.

Desde las organizaciones partidarias esta estrategia parece haber reeditado una vieja práctica de la izquierda según la cual el partido y sus elites fungían como una vanguardia, en términos culturales, para quienes se acercaban a ese espacio o se formaban políticamente allí. Esta tarea no era sencilla, porque el feminismo buscaba tomar distancia de las prácticas anteriores hacia las mujeres de las «ramas femeninas», que no cuestionaban los roles de género vigentes, pero a la vez con un discurso marcadamente feminista no podía llegar a las mujeres de sectores populares.

La Comisión de Mujeres del FA elaboró una sugerente calificación: «a) La mujer que participa activamente; b) la mujer que no participa porque no puede; y c) la mujer que no participa pero no es consciente». Para cada uno de los grupos se pensaron distintas estrategias de concientización (Planteo político para la mujer, Informe de la Sub Comisión de Programa del FA, Comisión de Mujeres del FA).

Las feministas comunistas señalaron la preocupación por «un lenguaje accesible y auténtico» para las «amas de casa recluidas en el hogar, refugiadas en la distracción evasiva de la TV», las que «debían recibir el antídoto adecuado del otro mensaje» (Informe de la Comisión de Mujeres, diciembre 1987: 22). Un enfoque similar fue el expresado por las integrantes del PST, quienes señalaron la necesidad de movilizar, concientizar y «elevar la conciencia» como estrategia para incorporar a las mujeres y romper las «trabas ancestrales que la convierten en un ser pasivo» (Barboza et al., 1985: 33).

La movilización política fue así entendida como el instrumento imprescindible para el devenir feminista, para el progreso de la conciencia, que debía tramitarse en lo público. Toda movilización política debía ser considerada una oportunidad emancipatoria, aun cuando se anclara en un repertorio de prácticas que se buscaban revisar:

> La lucha contra la carestía, en las ollas populares, etc., no son luchas feministas, no cuestionan la opresión de las mujeres como sexo. Sin embargo, ninguna política de masas para las mujeres hoy puede desconocer el papel politizador y unificador que estas luchas pueden asumir incluso en las camadas más atrasadas de mujeres. (Barboza et al., 1985: 38).

Si bien desde la Comisión de Mujeres del FA se realizaron una serie de talleres, liderados muchas veces por las «académicas feministas», la estrategia principal fue la intervención en pequeñas reuniones en los barrios bajo las orientaciones definidas en las «Charlas tipo». Estas fueron pensadas de modo que pudieran ser impulsadas por las distintas referentes a partir de una narración general que dinamizara las reuniones. Estas charlas tenían como lógica transmitir ciertos conocimientos de las expertas a otras que no lo eran, en un estilo mucho más de generación de conciencia que de concienciación en los términos del feminismo. Quienes asistían a ellas no intervenían en igualdad de condiciones respecto a las feministas que las lideraban.

A pesar de las jerarquías y las voces autorizadas, los talleres fueron talleres, no los espacios formalizados de la izquierda comunista como aquellos de las Escuelas Elementales o Vespertinas, en los que se leían textos teóricos, se incorporaban conceptos y se rendían pruebas. Los distintos talleres y charlas buscaban llegar a aquellas no feministas desde dinámicas orientadas a interpelar a las participantes desde sus vivencias cotidianas. La disposición de las sillas, en círculo, daba cuenta de otro tipo de intercambio, algo especialmente señalado por sus participantes en las intervenciones y que evidencia lo novedoso que era en relación con las prácticas políticas tradicionales (Taller de trabajo con mujeres trabajadores, s/f). La dinámica de estos talleres posiblemente se inspirara en los talleres de la educación popular que fueron característicos de la praxis feminista latinoamericana y que tuvo a Moema Viezzer como una de sus principales impulsoras, referenciada además en algunos materiales de GRECMU.

Lo personal después de lo político

Estos modos de intervención del feminismo, aun cuando fueran los mejores recepcionados por un perfil sociocultural y heredero de ciertas prácticas de las izquierdas, también reproducían jerarquías respecto a quienes eran las voces autorizadas para explicar y argumentar. Los méritos académicos de quienes intervenían resultaban un dato no menor: las feministas debían dar cuenta de éstos cuando iban a exponer sobre ciertas temáticas, como recuerda Cristina al ser convocada para formar a otras compañeras:

> […] ponían en los carteles «hoy va a hablar la socióloga, la historiadora». Eso era muy de la izquierda también, eso de no escuchar al otro, pero sí dar el discurso economicista.

No todas tenían las mismas posibilidades de intervención. De forma recurrente, en las entrevistas apareció la mención a lo importante que era «hablar bien», y esto im-

plicaba «con argumentos», con «teoría» y no «a los gritos». En este registro la palabra escrita se tornó fundamental, fue desde allí, desde la palabra escrita, que se debía discutir e impugnar la condición de la mujer aunque no todas pudieran intervenir desde ese lugar, como recuerda Valeria, una militante del feminismo negro: «Yo siempre les decía "¿por qué no hay nada sobre las mujeres negras?, ¿por qué no esto y aquello?", y me decían "bueno, escribí". Sí, bueno, yo no podía, yo era más de, no sé, de otra cosa».

La intervención feminista y su apuesta por aumentar la conciencia sobre la opresión de género se focalizó en la difusión de ideas, agendas y llegar a otras a través de talleres para mujeres o cursos de capacitación. En este sentido, no hubo ni en las comisiones de mujeres conformadas en los partidos ni en las organizaciones sociales una dinámica de pequeño grupo ni de un trabajo de concienciación.

La experiencia más parecida fue la de la Casa «María Abella», en donde inspiradas en el colectivo de las mujeres de Boston se realizaron talleres que eran anunciados como «Talleres de autoayuda», en los cuales se abordaban nuevas temáticas desde otro tipo de intervención, el autoexamen genital, la mujer y la salud mental, la sexualidad en la tercera edad y la mujer lesbiana. Sin embargo, también en este caso los talleres se pensaron para mujeres del barrio y no tuvieron como participantes directas del círculo a las referentes feministas.

En términos generales —y coincidiendo con una pauta observada en los países vecinos—, en el Uruguay de los ochenta los grupos de autoconciencia no fueron el modo característico de la intervención feminista. Posiblemente estas iniciativas no se desarrollaron por ser consideradas poco «políticas», en un contexto en el que la gran política retornaba a escena, o por estar más asociadas a las prácticas del feminismo radical del que se buscaba tomar distancia. En varias de las entrevistas realizadas se puede apreciar cómo la politización de ciertos asuntos o algunas prácticas feministas no encontraban aceptación o se consideraban inoportunas para ese momento político:

> La cuestión personal había quedado relegada porque no era el momento al principio, y luego el referéndum, y después las elecciones, y después, después, nunca había espacio, nunca era el momento, y cada una estaba en algo, y había tanta cosa, tanta cosa, que no [entre risas], que probablemente si vas a Siria seguramente no haya reuniones de mujeres hablando sobre el orgasmo. (Lucía).

Cecilia, por su parte, hace un comentario similar respecto a los espacios de participación y refiere a las prácticas sobre el cuerpo o el deseo sexual como metodologías que no podían responder a las necesidades políticas de la época:

> No, mirá, si nos hubiéramos quedado en grupos de autoayuda con el espejito mirándonos la vagina, «¿esto es mío?», «¿este cuerpo es mío o no es mío?». Había que disputar el poder, punto, y para eso era necesario mujeres que veníamos de los partidos.

La ironía y la risa acompañaron de forma reiterada los testimonios de algunas feministas de la época al abordar este asunto. Todo aquello que fuera hacia un registro más de lo personal ocupaba un lugar subordinado aun entre aquellas que justamente habían adoptado la consigna de «lo personal es político». La reapropiación del mundo de las mujeres era una tarea más que compleja, sobre todo porque de aquel mundo era justamente de donde se había querido huir y, por lo tanto, como señala Ana, lo que refiriera a los espacios o símbolos de lo personal poco convocaba: «eso era de otro feminismo, esa cosa del mundo femenino, de las comidas y no sé qué [risas], no sé, eso para mí no, no para mí».

Aunque un aspecto central del feminismo de esta época fue cuestionar la divisoria entre lo público y lo privado, para quienes provenían sobre todo del campo político esta dicotomía estaba aún muy presente y abordar lo privado-íntimo era considerado, de algún modo, despolitizador:

> Había una visión de la política, de la resistencia, donde esas cosas, lo público y lo privado estaba muy fuertemente establecido, eso era para hablar con amigas tuyas, en el plano de lo íntimo y lo privado. Eran signos de debilidad si se quiere. (Juana).

La socialización en los espacios partidarios había implicado una forma de pensar, hablar y actuar «con cabeza de izquierda». Quienes argumentaban dentro del PCU sobre la pertinencia de llegar a las mujeres alertaban acerca de la necesidad de realizar un nuevo aprendizaje y «hablar como mujeres», pero también consideraba importante contar con compañeras capaces «de hablar como un hombre» —«subir a una tribuna, dirigir una asamblea, responder ante la TV, hablar como dirigente»—. (Informe al Comité Ejecutivo, Comisión de Mujeres del PCU, diciembre 1987: 26).

Aquellas que se incorporaban los espacios partidarios reivindicando su participación como mujeres y buscando contestar algunas prácticas se encontraban con obstáculos. Aquellos compañeros que alentaban la participación de las mujeres les recordaban que debían esforzarse y trabajar mucho para poder ser escuchadas. Como encomendó José D'Elía a sus compañeras, que debían «estudiar **sus problemas específicos** para asesorar a la Central [PIT-

CNT] y **discutir con solvencia**» (*La República de las Mujeres*, 01/04/1990: 3, énfasis en el original).

La opción por la participación feminista en los espacios «mixtos» determinó la necesidad de reproducir viejas prácticas para disputar «desde adentro»: «aprender a hablar, moverse entre ellos y poder ganarle la cabeza a los compañeros» (*La República de las Mujeres*, 29/10/1988: 7). Una y otra vez reiteraron lo imprescindible que era saber discutir, argumentar, contestar las críticas desde una postura sólida, coherente, basada en datos objetivos y argumentos teóricos. Una estrategia que resultaba imprescindible para ser parte de la discusión en los términos ya definidos de la política tradicional, como recuerda Jimena:

> Y nosotras ¿qué hicimos? empezamos a formarnos, para tener fuerza, porque había que pelear con esos monstruos, eh. Cualquiera de ellos te ganaba en discurso de acá a Pando, a no ser que fueras una tipa con un talento así. Y empezamos a decir: «las compañeras de la Comisión de Mujeres tienen que formarse», y hablamos con GRECMU. Para tener insumos, para poder discutir y esa era la única forma.

Para las recién llegadas no fue sencillo contestar las prácticas tradicionales, pero tampoco lo fue para quienes venían de una trayectoria más larga, porque también se habían socializado en aquellas lógicas, como recuerda Cristina: «nos formamos como bichos de izquierda, nacimos así y cometimos errores similares a los que cometían los hombres en ese entonces». Las prácticas políticas heredadas de la izquierda fueron parte de la praxis feminista. Y esto ocurrió no solo por su naturalización, sino por el apego a aquellas prácticas que justamente eran las que habían permitido a muchas cometer trasgresiones de género en su juventud. Pararse arriba de un banco en un centro estudiantil y realizar un discurso, subirse al estrado en un acto partidario o hablar en una asamblea había sido y continuaba siendo para varias un ritual emancipatorio. Habían realizado un esfuerzo enorme por aprender a hacer discursos, aprender a hablar «como ellos», ajustarse a los criterios de discusión, elaborar documentos, citar referentes teóricos y «salir de la cocina». Desandar ese trayecto no fue para nada una tarea sencilla.

Las feministas de izquierda desarrollaron esta estrategia de ampliar la base, de convencer a las otras y a los otros, de hacer feminismo en los partidos y sindicatos, reproduciendo viejas prácticas políticas, pero desde el convencimiento de que esa era la mejor estrategia para el crecimiento del feminismo. No fueron instrumentalizadas por los partidos, el esfuerzo fue propio para construir desde allí y también sus costos. Invirtieron una importantísima parte de su tiempo en su formación, en desarrollar una estrategia discursiva y pedagógica de intervención en espacios que resultaron

pocos receptivos a la prédica feminista. Una autoexigencia acompañó la militancia feminista que se realizaba desde una ética del sacrificio también heredada, reproducida y necesaria para batallar contra el antifeminismo:

> En los grupos feministas no están las mujeres más fragilizadas, no, sino las que ya dieron el paso, muchas son mujeres muy fuertes. La lucha contra la resistencia al feminismo era tan grande que había que pelear y pelear, la resistencia de la izquierda era muy fuerte, que era la resistencia de nuestros compañeros. ¿Viste como *Así se templó el acero* de los comunistas?, bueno, igual nosotras [risas]. (Julia).

Al feminismo había que militarlo con la misma dedicación con la que se había militado por la revolución. Con esa idea, como dice Julia, de las «feministas fuertes», habilitaron con su práctica una paradoja: aquellas que querían reconciliar la política con la vida, hacer de lo personal algo político, vivir, expresarse más libremente, sentir, compartir, acompañarse, reconocerse en la subordinación y la vulnerabilidad, todo lo que no habían podido realizar en espacios masculinizados, con su dedicación dificultaban aquel objetivo; como recuerda una de las entrevistadas para quien la exigencia fue demasiado grande:

> Yo también mi vida, ¿no? Yo tengo que reordenar mi vida personal volviendo. Yo precisaba hacer una trayectoria de recontacto de quién era yo en este lugar en este país. En el feminismo, en los foros sociales mundiales, crié a mi hijo, tuve una familia y tuve que volver a pensarlo. Todas las lecturas, eso lo que me da es un marco, pero yo no podía compatibilizar todo, y creo que era un feminismo sumamente exigente también. Yo quería mi vida también, yo quería armar acá, pero había esas cosas de ser pioneras, de fuerte exigencia y uno hace lo que puede, que sé yo. (Julia).

Para quienes ya tenían una trayectoria feminista fue un esfuerzo adaptarse a lógicas que se buscaban contestar. El testimonio recogido por Alma Espino en 1988, a propósito de la experiencia de la Comisión de Mujeres del PIT-CNT, ilustra el desafío que implicaba sostener una comisión de esas características —en el corazón del patriarcado, se podría decir— con feministas que ya no tenían energías para ello:

> En la medida que vos hacés una cosa distinta también convocás a gente y sensibilidades distintas. Después con esas sensibilidades no podés entrar en la estructura porque esas mujeres hacen el proceso en el sentido de me importa tres carajos el presidente del PIT-CNT y todos los hombres que están ahí. (Testimonio de LC en Espino, 1988: 63).

Algunas revisaron estas decisiones años después señalando el sacrificio que había implicado la apuesta por el feminismo desde unas prácticas que demandaron mucho de las propias feministas y que tuvieron altos costos. El testimonio de Jimena también da cuenta de ese proceso:

> Nosotras hicimos todo un camino teórico muy importante, muy interesante donde tenés compañeras que son, viste, que tienen un legado, bla bla bla, pero nos quedamos rengas en los caminos personales, yo es algo que, loca, nosotras, en la parte de los afectos, en lo personal nos la rifamos, capaz que no podíamos hacer otra cosa, ojo, porque era demasiada pelea, pero nosotras dijimos de acá para allá, y de acá para adentro ¿qué? Había algunos grupos [al estilo de autoconciencia] en los Encuentros, pero eran medios pajeros, la verdad, medio esotéricos. Intentamos hacer un taller con Clara Murguialday sobre el amor, pero nos duró muy poco. Creo que eso lo rifamos, era el momento político, había que salir a pelear. Cuestionábamos muchísimo el poder, pero no lográbamos ver cuán introyectado teníamos ese poder […]. La subjetividad no estaba como tal, como tema; los compañeros vinieron a pelear el poder como siempre, ellos lo tienen claro, la sensibilidad como tal no era un tema en sí mismo, y nosotras nos quedamos ahí. […]. Después, ¿qué?, sí, hacé terapia, viste, manejate. Una parte de nosotras pagamos unos costos enormes, enormes. Algunas tienen compañeros, otras compañeras, pero muchísimas tenemos un divorcio arriba, muchísimas, porque ellos no nos aguantaron feministas. Y también la educación de los hijos: cómo lograr tener una vida personal, un costo muy alto y los guachos te la cobran, te la cobran siempre y vos sola con todo eso, sola al final.

Ya por 1988 Kirai de León planteó algunos de estos temas, interrogando sobre los modos de «pasar de conocer y reconocer la subordinación de las mujeres en general a la de una misma», en una nota cuyo título es más que sugerente, «De conciencia abstracta a conciencia crítica»:

> […] el conocimiento formal o informal -la transmisión de la investigación sobre la mujer o la capacitación que de ella se deriva- no asegura por sí solo la toma de conciencia de nuestra subordinación. A la conciencia crítica tal vez solo se acceda «escudriñando para adentro», «compartiendo las experiencias de todas». Romper el monopolio del conocimiento, valorar el aporte de los sentimientos y la emotividad, de la recreación de un lenguaje de mujeres en espacios de mujeres. (*La Cacerola*, año 5, número especial, marzo 1988: 3).

Esta reflexión se procesó en el contexto de la discusión sobre las estrategias del movimiento feminista y los espacios de participación. El avance de los años durante la década en estudio estuvo acompañado por un crecimiento también en la frustración con la democracia, con las expectativas de cambio y con los espacios de la política tradicional. Entonces fue cada vez más recurrente el llamado al

grupo chico, a reunirse en encuentros y no en seminarios, a buscar formas de reflexión y participación que contestaran algunas prácticas políticas que las feministas también habían reproducido y que en el epílogo de la década comenzaron a repensar, aunque ya no con el impulso inicial de los primeros años de la transición.

¿Amor no correspondido? entre el cansancio, la irreverencia y el enojo

No todas consideran que la militancia feminista haya tenido niveles de exigencia excesivamente altos, o afirman que, si los tuvo, esto implicó un sacrificio personal sostenido en soledad. En su mayoría recuerdan el enorme esfuerzo realizado pero también una experiencia de disfrute, de goce compartido, de mucha risa y complicidad. En lo que sí coinciden es que el sacrificio realizado se tradujo en escasos resultados en aquel momento y que, por lo tanto, resultó desgastante.

La estrategia cooperadora, la cercanía con los compañeros y los partidos políticos, la ausencia de espacios compartidos de reflexión sobre las experiencias personales concretas no significaron, en modo alguno, una reproducción total de las prácticas de la política tradicional. Reunirse solo entre mujeres, dentro o fuera de las organizaciones partidarias, desarrollar una prensa feminista, escribir columnas feministas en la prensa partidaria o nacional, convocar solo a las mujeres a seminarios, congresos, cursos, talleres, utilizar un lenguaje más llano y desplegar una agenda que politizaba asuntos antes no abordados integraron un repertorio de apuestas transgresoras. La falta de escucha, las sanciones morales, las burlas y el rechazo recibido son una muestra clara de ello.

El esfuerzo por articular marxismo y feminismo en términos teóricos, o izquierda y feminismo en términos de prácticas políticas, se realizó desde espacios relativamente periféricos, aun cuando las feministas que lideraron este proceso tuvieran un perfil de relativo privilegio dado por su pertenencia de clase, su blanquitud, su comportamiento heteronormado y su trayectoria política. El sótano de CIESU, donde se comenzaron a reunir las integrantes de GRECMU, las casas particulares y luego el cuartito donde se juntaron las del FA, el cuarto del PIT-CNT al que se le derrumbó el techo, el «saloncito» de la Casa del Pueblo, son solo algunos ejemplos de que las condiciones materiales y subjetivas fueron bastante inhóspitas.

En el primer año de su salida, la columna de Silvia Rodríguez Villamil en *La Hora* consistió en un recuadro que solía ocupar un tercio o menos de una página dedicada a cuestiones «femeninas», que reproducía las características de las secciones «El Popular para el hogar y la familia» y

«El rincón femenino» de otras épocas. En 1987, las notas de Rodríguez Villamil en las que explicaba la toma de conciencia de las mujeres, las dificultades para participar en espacios políticos y las barreras o incomprensiones por parte de sus pares masculinos compartían la misma página con notas sobre cómo reproducir plantas por gajo, la utilización de zanahorias en el menú y las siete formas de cocinar un huevo.

Flores de primavera

Las mujeres se movilizan

Renueve el uso de la zanahoria en su menú

Fuente: *La Hora*, 21.

Como resultado de ese esfuerzo, las feministas obtuvieron cierto reconocimiento, pero este fue meramente nominal. A pesar de que parecía haber cierta receptividad a los planteos, la falta de escucha fue notoria y reiterada. En el mismo número de la revista *Estudios* en el que Rodríguez Villamil publicó su artículo, el líder máximo del PCU, Rodney Arismendi, mientras reconocía la emergencia de nuevos temas sobre los cuales el partido debía pronunciarse, como la discusión sobre el «militantismo», la revalorización de la democracia, el recambio de las generaciones, la «emancipación» de la mujer, la necesidad de incorporar más mujeres al Comité Central y al Comité Ejecutivo, alertaba que en modo alguno esto podía implicar la aceptación del feminismo:

> Y con ello no concedamos nada al feminismo, que reacciona básicamente ante las formas alienantes de vida de la mujer en el capitalismo, pero que a veces coloca más el acento en aspectos laterales, que en la gran problemática, social, económica y política. (*Estudios*, Nº 100, octubre 1987: 56).

Esta postura no fue solo la de la elite masculina del Partido Comunista, sino también la de los otros sectores de las izquierdas y claramente la del ámbito sindical. Tanto en las intervenciones de la época en espacios exclusivos de mujeres como en los testimonios del presente que revisi-

tan el pasado, uno de los principales aspectos resaltados de esa etapa es la violencia simbólica ejercida por parte de sus propios compañeros sobre aquellas que se asumieron feministas. Solo la idea de reunirse entre mujeres dentro de los espacios partidarios, como recuerda Verónica, mereció todas las incomprensiones y rechazos posibles. Aquellas feministas con mayor visibilidad fueron las más criticadas a partir de un estereotipo de feminista malhumorada (Lima, 2016: 21) y de «ceño fruncido».

La revista *Guambia* se burló de la crítica al machismo realizada por las feministas en una lista de «pecados» en la cual uno de ellos era «ser machista y no haber publicado nunca nada de Fany Puyesky». [16] Como recuerda Ana, «cualquier cosa que decías, te decían "ya estás como Fany"». Puyesky era sin dudas la pluma más irónica y mordaz del feminismo y también quien tenía menos credenciales en el campo de la izquierda partidaria y, por tanto, representaba en su mejor expresión al «cuco del feminismo», pero todas recibían críticas y burlas. Como recuerda Raquel del PS: «cada vez que nos reuníamos decía que la reunión de brujas, que si nos juntábamos a hablar cocina y también, claro, que no lo decían a nosotras pero nos acusaban de lesbianas».

Quienes asumían una agenda centrada en la cuestión de la mujer o se declaraban feministas pasaban a representar una agenda de preocupaciones que recibía poca o nula atención y que era concebida como fuera de la agenda de lo político. Verónica recuerda cómo «ibas a las reuniones y al final te preguntaban: "ah y vos ¿qué era lo que querías plantear?"», mientras Cristina relata una reunión del PVP en donde les consultaron sobre si su participación en aquel espacio era «como mujeres o como compañeras». Incomprensión y rechazo eran las reacciones cotidianas que enfrentaban las feministas, aun aquellas con un capital político importante y respecto a las cuales las credenciales de la izquierda no estaban en juego, como cuenta una entrevistada:

> ¿Cómo lo metés? Además, para meterlo hay una cuestión que tiene que ver con la legitimidad, aun yo, que tenía más condiciones, pero lo que yo recuerdo de ese momento de militancia sindical era «te respeto porque sos vos, pero no me la creo». Cosas que recuerdo, que discutías, un montón de gente, pero igual no te aceptaban otras cosas, tu historia y no sé qué, pero no te aceptaban esas temáticas, yo me daba cuenta de eso. (Juana).

16 Como ha analizado Sempol (2012), la revista de humor *Guambia* fue tanto un instrumento para derribar la legitimidad del orden dictatorial como para restablecer un modelo de masculinidad hegemónica a partir de las múltiples caricaturas que construyeron un estereotipo de homosexual afeminado y patologizado. En esta revista también las feministas fueron objeto privilegiado de burlas.

Militaron el feminismo como militaban en la izquierda: salían al terreno, a formar a otras, a intervenir en la prensa, a movilizar y concientizar, a llevar la agenda feminista en un contexto hostil del que no retornaba casi nada bueno. A pesar de los obstáculos recurrentes, decidieron asumirse feministas y participar en organizaciones políticas con compañeros varones o colaborar estrechamente con ellas. Sin embargo, los costos fueron altos y, como señala una entrevistada, la falta de escucha incidía en un replanteo de algunas estrategias o en la búsqueda de espacios:

> Era muy difícil llevar la agenda feminista a la izquierda, no solo a los partidos, sino a las radios, a todos lados. Me acuerdo que una vez salimos a vender *Cotidiano* un primero de mayo, y se sentía cuando eras un bicho raro, delirante, desubicada, tenías que vivir justificando y explicando. Exponer este tema en la izquierda daba trabajo y generaba una sensación estereotipada, y era difícil decir una cosa exacta, estabas a la defensiva. Cuando se polariza la discusión es muy difícil, te decían «vos estás exagerando; ay, las feministas», eso de subestimar, desconfiar, cada discusión era una batalla, una escucha subestimadora. Eso generaba algunas reacciones de estar a la defensiva y la discusión era complicada, y al final reculabas al grupo donde podías pensar tranquila, porque ahí no podías. (Julia).

Las amplias expectativas que la democracia y la política partidaria generaron en los primeros años de la recomposición democrática dieron lugar, al poco tiempo, a sentimientos negativos de desilusión o derrota. La democracia no había traído tantas oportunidades de participación y discusión de nuevas agendas, sino más bien la restauración de viejos liderazgos y formas de hacer política tradicional. En distintos ámbitos —no solo en el campo del feminismo— el término «restauración» daba cuenta de que la promesa sobre la nueva política no se había cumplido (Remedi, 2016: 174). Los nuevos actores del momento discutían de forma constante cuánto era necesario «transar, negociar y adaptarse al sistema» (Sempol, 2014: 137) y, a la vez, eran conscientes de que resultaban fagocitados en la participación en el juego democrático. En los apuntes sobre un intercambio en aras de la conmemoración de un 8 de marzo, posiblemente de 1987 o 1988, una de las propuestas para la proclama -que finalmente no logró apoyo- consignaba lo siguiente: «Repudio a esta democracia que nos quiere hacer tragar esta rebeldía» (Apuntes reunión 8 de marzo).

La democracia había incumplido promesas y los actores protagónicos de este proceso, sin duda los partidos políticos, fueron considerados los primeros responsables. La decepción con los partidos políticos fue fundamentalmente con la izquierda, con aquel espacio al que se le habían destinado tantas energías y parecía comportarse de forma

similar a los partidos «reformistas». En el contexto de esta desafección, a fines de la década comenzó a surgir un enojo específico con las estructuras y los compañeros. El nuevo hombre nuevo no era más que una utopía y el machismo una realidad que alcanzaba a todos y que igualaba a los hombres en una condición antes difícilmente imaginada y menos enunciada, como sí sucedía en la intervención de una comunista en una reunión de mujeres: «A veces pienso que hubiera sido mejor casarme con un facho y me hubiera ido mejor. Una pensaba que un comunista tendría que ser el que más entienda que su compañera debe militar también» (Intervención en reunión de mujeres comunistas trabajadoras de OSE, Informe de taller, Archivo Lila Dubinsky).

Albertina Costa señala para el caso brasileño que el feminismo bien comportado fue posible mientras no hubo una «patrulla ideológica» que fungió como incentivo para tomar posturas de mayor enfrentamiento por parte de las feministas (Costa, 1988: 66). Algo similar parece haber sucedido en Uruguay. Aquel discurso que señalaba que solo la izquierda podría alojar las ideas feministas y que se debía apostar al diálogo constante fue suspendido y se dio paso a la denuncia de la exclusión, las lógicas patriarcales, el machismo de los compañeros, la doble moral y los discursos oportunistas en torno a la cuestión de la mujer sin mayores transformaciones.

En las revistas feministas comenzaron a aparecer las críticas explícitas a los espacios partidarios, a su falta de horizontalidad, a la «reproducción de lógicas patriarcales» (*La Cacerola*, año 5, N° 8, diciembre 1988), al «poder excluyente». Asimismo, los prólogos escritos por Celiberti y Garrido en el texto *Mi habitación, mi celda* dejan entrever un estado de ánimo marcado por el enojo y la decepción. El relato fue presentado como un resultado de «la necesidad de reivindicar el derecho a la palabra, nacida del hartazgo de una politiquería que cierra las tenazas del poder sobre nuestros sufrimientos» (1990: 8). Una nota de *Cotidiano* publicada por *La República de las Mujeres*, titulada «Las feministas ¿luchamos contra los hombres?», claramente mostraba los signos del cansancio de los buenos modales:

> Juguemos limpio. Hablemos claro. Es cierto, odiamos muchas de las actitudes de los hombres […] odiamos que se consideren los únicos capaces y autorizados para organizar el mundo y los temas importantes de la vida, mientras nos reservan la casa y los niños y desvalorizan nuestro trabajo. No nos hace ninguna gracia que vean en nosotras el cuerpo que pueden poseer o el útero que engendrará «sus hijos» […]. Por eso luchamos contra el empresario que abusa de nuestra condición de mujeres para explotarnos más, pero también contra el compañero de clase que no se moviliza por nuestras demandas laborales. Contra los que detentan el poder con mayúscula, pero también contra el tirano doméstico que nos pasa factura por el salario que

> trae a la casa […]. Contra los que nos impiden abortar en buenas condiciones médicas pero también contra el hombrecito que se desentiende de su hijo que ayudó a hacer. Odiamos las actitudes de prepotencia y autoritarismo que los hombres manifiestan tan a menudo hacia nosotras. Rechazamos lo que los hombres tienen de machistas. Si no estuvieran cegados por las prebendas que obtienen de nuestra opresión, debieran de agradecernos que al luchar por liberarnos de sus cadenas, les estamos allanando el camino para que reflexionen y se rebelen también ellos contra la alienación que supone la condición de hombre en esta sociedad. (*La República de las Mujeres*, 10/12/1988: 9).

La preocupación por el machismo de los compañeros políticos y de los espacios partidarios fue *in crescendo* a medida que transcurrieron los años y fue cambiando el clima de época. Los últimos años de la década fueron mucho más de decepción que de expectativas positivas. Las notas de Fany Puyesky se tornaron más desobedientes y también más pesimistas, porque el machismo no tenía arreglo, era algo endémico, más bien congénito, como lo explicó irónicamente en su columna «El Contra ojo» de *La República de las Mujeres*, titulada «El cromosoma Y viene fallado»:

> En el anterior me refería a algunos de los defectos (menores) de nosotras, féminas, que como les enseñaron en el liceo tenemos dos cromosomas iguales, el «XX» que es el

> cromosoma femenino. Los hombres, en cambio poseen el «X» y luego el «Y», que es el que determina su masculinidad, o sea son «XY» (mitad hombres, mitad mujeres, para su bien). Sin embargo, haciendo deducciones e investigaciones (caseras) […] debo reconocer que no todos los hombres son iguales, es decir egoístas, posesivos, destructivos, infantiles, agresivos, etc. (También tienen virtudes aunque en este momento no puedo recordar ninguna como dicen los hombres públicos cuando se les pregunta de sopetón por diez mujeres aptas para los más elevados cargos) sino que la culpa es del cromosoma Y. (*La República de las Mujeres*, 21/10/1990: 11).

Las bromas y la crítica se fueron endureciendo cuando aquel terreno en el que se habían depositado las mayores expectativas —el político— parecía no sufrir modificación alguna, o si se lograba que alguna comisión o dirigente asumiera algunas ideas en torno a la cuestión de la mujer esto resultaba malogrado producto de la confusión y ausencia de una verdadera comprensión de tales ideas. Mientras que la Comisión de Mujeres del FA denunciaba la «desigualdad de oportunidades y condiciones producto de la diferencia sexual», la Comisión de Programa se pronunció acerca de una agenda de guarderías, comedores populares y lavaderos para poder «facilitar el rol de la mujer» (*La República de las Mujeres*, 03/06/1989: 3).

En el PCU Jaime Pérez, el nuevo Secretario General que pasó a ocupar el lugar que desde 1955 venía ocupando Rodney Arismendi, realizó un fuerte pronunciamiento en vísperas del XXI Congreso del PCU. En su Informe el Secretario General, en algunos párrafos con las mismas frases textuales que se ubican en los documentos de las mujeres comunistas, se pronunció sobre «la explotación de clase y la de género», la «doble jornada laboral», la «división sexual del trabajo como mecanismo reproductor del sistema» y reconoció un «feminismo socialista, que continuaba considerando la lucha de clases como motor del cambio social, no como el feminismo radical que postulaba la lucha entre los sexos» (Jaime Pérez, Informe al Comité Central al XXI Congreso, 1988).

Un informe con este tipo de pronunciamientos jamás había existido en el PCU. Sin dudas fue el resultado del trabajo de la Comisión de Mujeres, más que de una incorporación de ideas feministas por parte del Secretario General que, cuando intervenía solo, se manifestaba por la «cuestión femenina». Al poco tiempo del XXI Congreso, una entrevista a Jaime Pérez en *La República de las Mujeres* daba cuenta de la distancia del Secretario General con el feminismo de las camaradas, más allá de haber suscrito el informe antes reseñado. La entrevista realizada por Lucy Garrido se inició con dos preguntas: «desde cuándo era comunista» y «desde cuándo feminista». La primera fue

respondida por el Secretario con la fecha de su afiliación, mientras que en el caso de la segunda dijo: «feminista en el sentido de que me gustan las mujeres desde los 11 años». Lucy Garrido le aclaró y lo orientó a la respuesta: «en el sentido de que ser feminista supone reconocer que existe la opresión de género y a partir de allí luchar para que desaparezca». Solo entonces Jaime Pérez respondió: «Entonces soy feminista desde que soy comunista».

En la misma entrevista, Jaime Pérez no advertía la discusión teórico-política entre las dos organizaciones integradas por mujeres: la Comisión de Mujeres del Partido fundada por feministas y la UMU (Unión de Mujeres Uruguayas), integrada por quienes rechazaban este término. Llamaba a no «dramatizar» el tema. Mientras no se pusiera en cuestión la desigualdad de clase, podían permitirse distintos tipos de «experiencia», y en este sentido citaba a Fidel: «Pinten lo que quieren, pero por favor, si es posible no lo hagan contra el socialismo». (*La República de las Mujeres*, 17/12/1988: 3).

Las pocas oportunidades para el feminismo quedaban en evidencia en las distintas instancias decisorias del ámbito partidario, tanto en los congresos como en las campañas electorales y las elecciones generales. Las primeras elecciones de 1985 mostraron lo cerrado que era aquel espacio, situación que se reiteró para 1989, aun cuando se hubiera dado un gran crecimiento del feminismo, de su visibiliza-

ción y de la cuestión de la mujer. Las elecciones de 1989 finalizaron con siete diputadas electas, una presencia insuficiente y presentada como «manipulada», que parecía confirmar el retrato que Fany Puyesky realizó irónicamente, más de una vez, sobre el Parlamento: otro Club de Toby, «un gueto de hombres».

> ¿Recuerdan al gordito Toby, el amigo de la pequeña Lulú? Él había formado su club de amigos en el bosque, donde no se admitían damas. […] Sabemos que los hombres necesitan estar solos en sus clubes privados, en los campamentos, en los boliches de copas, etc. Necesitan huir de la mirada femenina, sentirse lejos del control materno, reafirmarse y confirmarse entre iguales, para hacer las cosas que mami (y la mujer que han elegido que casi siempre es una sustituta de mami) no les ha permitido hacer […]. Que se reúnan para huir de las mujeres, para contarse mentiras, para alabarse mutuamente, para decir palabrotas o para comilonas, se lo toleramos como buenas y comprensivas mamás. Pero que lo hagan para gobernarnos y manipularnos, no. […] No solo a las mujeres quieren gobernar sino a todos los que no son como ellos, es decir a aquellos que no constituyen la gerontoburomachocracia. (*Mate amargo*, N° 27, 1988).

Lupe Dos Santos señaló el cansancio de luchar en una izquierda que no les daba lugar y aunque no anunciaba el retiro de la militancia, sí sugería cierto fin de ciclo para las «mujeres de izquierda/ militantes de segunda»:

> Nos vemos enfrentadas una y otra vez a la ironía descalificadora, la soberbia de un poder, la ideología masculina. […] nos cansamos de las exclusiones y de hacer papeles secundarios en las películas y vemos -por suerte para la salud de cualquier organización- la incoherencia ideológica que significa luchar contra los opresores para repetir dentro de los partidos y organizaciones la discriminación hacia las mujeres. Porque nos cansamos de hombres que luchan a brazo partido contra la injusticia y en sus casas reproducen los roles burgueses más recalcitrantes que combaten. (*Cotidiano*, año 2, Nº 31, marzo 1989: 7).

Para fines de los ochenta la denuncia del autoritarismo se expandió hacia las comisiones de mujeres en la propia izquierda, una izquierda autoritaria, con «esquemas», con «cocinas», con «autoritarismos», como señala el documento de las feministas del PCU, dominada por lo que llamaban una «ideología masculina» (Silvia Rodríguez Villamil, Alma Espino, Graciela Duffau, Nadia Delgado, Victoria Szchumacher y Celia Ruiz, «Al fin todos estamos hablando de política», s/f). Lucy Garrido, en una nota titulada «La hipocresía sexual de la izquierda uruguaya», sostuvo que la izquierda estaba compuesta por hipócritas, quienes alimentaban un doble discurso e impedían politizar la sexualidad, quienes reivindicaban la legalización del aborto pero en campaña electoral preferían «no agitar las aguas» (*Cotidiano*, segunda época, N° 1, noviembre 1990: 26).

El enojo, el cansancio y la decepción del feminismo con los espacios partidarios fueron acumulativos y claramente tuvieron su mayor expresión en el marco de otros acontecimientos de mayor escala que hicieron a un clima de crisis o desafección hacia la izquierda. Entre 1989 y 1992 se sucedieron una serie de hechos críticos que van desde la imposibilidad de derogar la Ley de Caducidad (N° 15.848, del 22/12/1986), pasando por la ruptura del Frente Amplio, la caída del Muro de Berlín (1989) y la crisis del PCU, hasta la derrota de Nicaragua en 1990. Todos ellos fueron factores de alejamiento respecto a la izquierda partidaria y generaron descreimiento sobre la transformación desde las instancias tradicionales. Sin embargo, cabe recordar que el cansancio y las críticas feministas a la izquierda partidaria comenzaron con anterioridad a estos eventos.

Las críticas se inscriben en un fenómeno más general de desilusión con la democracia y la crisis de la militancia, pero son también el resultado de una experiencia concreta de las feministas y su relacionamiento con el ámbito partidario. Las mujeres no solo se enfrentaban a las dificultades para participar en aquellos espacios, sino que también se daban cuenta del desconocimiento, la lejanía o la indiferencia respecto a ciertas problemáticas. Los espacios partidarios podían, de una u otra forma, alojar al movimiento de mujeres cuando se trataba de movilizar para grandes causas —léase la resistencia a la dictadura o la campaña contra

la Ley de Caducidad—, pero resultaba un medio no solo hostil sino absolutamente indiferente cuando la agenda se enfocaba en temas específicos. Desde el feminismo comenzaron a percibirse las grandes dificultades para procesar discusiones e involucrar a la izquierda en temas como el aborto o la violencia contra las mujeres, [17] y las complejidades de la problemática que hacían incluso desconfiar de la capacidad de la órbita estatal en su intervención.[18]

La expresión más dura del patriarcado no fue la de la marginalización política en las estructuras partidarias o la subrepresentación en el ámbito legislativo, sino la violencia contra las mujeres que dejó de ser considerada como un fenómeno aislado o excepcional para ser considerada un componente fundamental del patriarcado. Las feministas conmemoraron el 25 de noviembre de 1989 en medio de la

---

[17] La violencia doméstica sufrida por las propias integrantes de la izquierda a manos de los compañeros fue un tema más que delicado y silenciado, a pesar de los múltiples esfuerzos por abordarlo desde los planteos feministas.

[18] Cabe señalar que la Comisaría de la Mujer inaugurada por el gobierno del Partido Colorado había sido una significativa innovación para atención a las situaciones de violencia doméstica. Sin embargo, era alarmante la precariedad de esta iniciativa en términos del desconocimiento sobre la problemática concreta y los condicionantes de género. Una entrevista realizada a Shirley Anchen, responsable

rabia y el desasosiego por el asesinato de Flor de Lis Rodríguez, una mujer golpeada y amenazada en sucesivas oportunidades por su marido, que luego de dejar su hogar en el Interior del país fue contenida y protegida por algunas feministas, pero que finalmente fue encontrada y asesinada en plena calle de Montevideo cuando salía un domingo a comprar pan. No había compañeros, ni partidos, ni Estado con los que se pudiera compartir ese dolor y sentir la misma impotencia que sentían ellas.

Esto también sucedía con el tema del aborto, que no lograba ingresar al espacio partidario ni siquiera como propuesta para debatir. A mediados de 1989 la Comisión de Mujeres denunció cómo el Congreso del FA rechazaba no solo la propuesta del aborto sino la discusión de su problemática (*La República de las Mujeres*, 03/06/1989: 3). Una nota firmada por Cotidiano y publicada en *La República de*

---

de la Comisaría de la Mujer, deja en evidencia que no solo no tenía conocimiento sobre la fecha del 25 de noviembre (en la que se había decidido inaugurar la comisaría), sino que no consideraba adecuado que las mujeres denunciantes debieran recibir una atención distinta y relataba que la formación específica que había para la Comisaría de la Mujer era sobre la administración, es decir, sobre los aspectos burocráticos de conducir una institución de ese tipo, pero no sobre las situaciones de violencia doméstica (*La República de las Mujeres*, 19/11/1988: 9).

las Mujeres, titulada «Dos tareas: autonomía y legalización del aborto», convocó al movimiento feminista a trabajar por «objetivos concretos» como el del aborto y desde allí «fortalecer la autonomía», señalando que la denuncia de la discriminación se había transformado en algo recurrente pero no se había traducido en un compromiso concreto, algo que además diluía «la rebeldía feminista».

Ciertos temas o agendas no conseguían ingresar a la izquierda partidaria ni ser comprendidos desde la perspectiva feminista y ciertas prácticas políticas parecían asfixiantes. Mientras que los primeros años de la segunda mitad de la década del ochenta estuvieron caracterizados más por una lógica cercana al partido, es decir, por prácticas de la política partidaria y por el deseo y las expectativas de participar, apoyar o incidir allí, los últimos años reflejan una transformación o al menos la inquietud por realizar una revisión crítica y el deseo o la necesidad de recostarse en una práctica más de hermandad entre mujeres. La necesidad manifiesta de juntarse entre mujeres y en espacios o desde prácticas más amigables que las tradicionales de los partidos tuvo cada vez mayor apoyo, y de los seminarios o congresos se pasó a los «encuentros».

Contaminadas del espíritu de los Encuentros Latinoamericanos, buscaron generar instancias más abiertas y horizontales. Las feministas comunistas propusieron un encuentro «sin informe previo y sin afán resolutivo» (*La Hora*,

22/04/1990), para «compartir experiencias«, «sin formalismos», sin preocuparse «las que no sepan hacer discursos», y convocado desde un «nosotras» (*La Hora*, 09/10/1988: 20). Por su parte también la Comisión de Mujeres del FA realizó su segundo Encuentro en 1991, desde una convocatoria que claramente reflejaba que se había pasado a una prédica de un feminismo «deliciosamente mal comportado» (Pinto, 2014).

A este evento invitaron desde las páginas de *La República de las Mujeres* con un formulario con preguntas de múltiple opción. Lo que podía ser una herramienta informativa «seria» sobre el perfil de las participantes, utilizada en instancias de este tipo, se transformó en un instrumento provocador, que con ciertas interrogantes y sus posibles opciones de respuesta mostraba el clima de discusión sobre las prácticas políticas, la militancia y el posicionamiento particular que las feministas de izquierda tenían en este contexto. Cada pregunta del formulario contenía respuestas absurdas, que a su vez denotaban lo absurdo de algunas preguntas en sí mismas.

> Para ser un político se debe ser: hombre; mujer; heterosexual; homosexual; bisexual; daltónico; laico; gratuito.
> ¿Cómo debe hablar un político?: de forma inteligente; oportunamente; largamente; demagógicamente; con la mente; a las mujeres; a los hombres; a los pajaritos; a su ego.

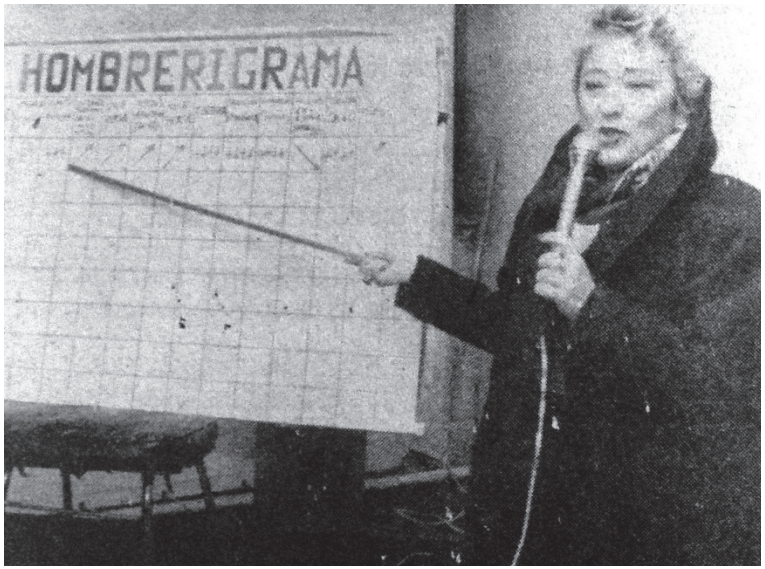
> Las reuniones deben ser: ¿deben ser?; largas; cortitas y al pie; con amor, sexo y video; con guarderías che.
> ¿Dónde te ubicás?: en la heterodoxia; en la ortodoxia; en la ortodoncia, en el jardín.
> La política es: aburrida; inútil; ajena.
> Atención solo llenado por abnegadas: me encanta hacer finanzas; que las decisiones las tomen ellos; sacrificarme siempre.
> Las conclusiones del Congreso del FA deben ser en formato de: manifiesto; documento; jingle; diario íntimo; declaración (de amor).
> ¿Por qué venimos al Encuentro de mujeres del FA?: Porque no tenemos nada que hacer; Porque no es inmoral, ilegal y no engorda; Porque las mujeres tenemos mucho que decir; Porque estamos hartas de que otros decidan todo y tan mal; Porque la renovación la inventamos nosotras y no queremos que sea igual a la cuadratura del círculo; Porque puede haber un nuevo modo de hacer política si la encontramos entre todas. (*La República de las Mujeres*, 21/04/1991: 9).

Al final del formulario se indicó que se debía asistir al Encuentro de mujeres con «mate, cassette de Juan Luis Guerra (con sus Burbujas de Amor) y los deberes hechos». Se reían entonces del Frente Amplio, de los instrumentos de información —como los formularios cerrados— y sus categorías excluyentes, de la categorización en sí misma, de las prácticas políticas vigentes, de los imaginarios y de ellas mismas. Si aún existía la sospecha —entre los hom-

bres— de que un encuentro de mujeres podía ser una ocasión para hablar «cosas de mujeres» y feminizar la política, ellas lo confirmaban: el encuentro podía terminar en una declaración de amor y ser bailado al ritmo romántico latino de Juan Luis Guerra.

Así se tradujo la consigna «Lo personal es político» y las emociones, siempre reprimidas para un buen desempeño político, se movilizaron explícitamente para contestar varios criterios del mandato militante. La cobertura de aquel evento muestra que fue un espacio donde también se alojó la irreverencia. Durante el Encuentro del Frente Amplio, en una gráfica, es decir, de forma estadística y desde una verdad infalible, Fany Puyesky presentó su «Hombrerigrama» para elegir adecuadamente a los hombres (*La República de las Mujeres*, 01/09/1991: 4). Así la corrección política perdía el peso que había tenido al principio para quienes aún optaban por continuar circulando por los espacios partidarios.

A principios de los noventa, el feminismo cooperador o bien comportado en versión uruguaya parecía haber encontrado sus límites. Las emociones adquirían un protagonismo mayor, desde el enojo explícito hasta la burla de los espacios o de las propias prácticas políticas. Un folleto de 1990 convocaba a la reunión de aquellas mujeres que se sentían hartas. En mayúscula el término *HARTA* se reiteraba de forma constante en varios interrogantes planteados en la convocatoria:



Fuente: *La República de las Mujeres*, 01/09/1991: 4.

> ¿No estás harta de pensar y pensar en los demás y nunca poder detenerte a pensar en vos misma? ¿Y de trabajar tanto y ganar tan poco? ¿De aguantar gritos, exigencias, agresiones? ¿No estás harta de que haya tantas mujeres violadas? ¿Y de tantas groserías en la calle? ¿De pensar qué vas a cocinar hoy y con qué lo vas a hacer? ¿No estás harta? ¿Y de que la TV te use para vender cigarrillos, whisky y productos que casi nunca podés comprar? ¿No estás harta de enfermarte cuidando la salud de los demás? ¿Y de tener que abortar clandestinamente? ¿Y de decidir cosas chiquitas y no estar nunca en las grandes decisiones? ¿NO ESTÁS HARTA DE ESTAR TAN HARTA? (Coordinación de

Mujeres, Asamblea Nacional de Mujeres, 22-23/09/1990, folleto, énfasis en el original).

El triunfo del Frente Amplio en la Intendencia de Montevideo alojó a algunas feministas en programas específicos como «El teléfono», servicio pionero de atención telefónica para mujeres en situación de violencia, y generó expectativas de participación con el plan de descentralización. Sin embargo, el clima a principios de los noventa era de hartazgo y desilusión y se tradujo en una desintegración constante de espacios y grupos, o de alejamiento de las organizaciones feministas.

En el caso de una de las organizaciones fundacionales como GRECMU, que ya había tenido que afrontar el fallecimiento de su fundadora Suzana Prates, a principios de los noventa se procesó el alejamiento de Silvia Rodríguez Villamil y Graciela Sapriza. Sapriza pasó a desempeñarse como académica en la Universidad de la República, mientras que Rodríguez Villamil asumió responsabilidades en la sede uruguaya de Amnistía Internacional. Nea Filgueira quedó al frente de GRECMU, que en los años siguientes continuó produciendo investigaciones e interviniendo pero perdió el rol protagónico que había tenido como centro de reunión, circulación y formación. El recorrido de

Cotidiano no fue tan trágico, pero igualmente sufrió el alejamiento de un número importante de sus integrantes, fundamentalmente de aquellas vinculadas al PVP y de otras que conformaron nuevas organizaciones, como fue el caso de Lilián Abrancinskas, referente de Mujer y Salud en el Uruguay (MySU).

Algunas comisiones de mujeres dentro de los partidos se desintegraron, como ocurrió con la Comisión de Mujeres del PCU y la del PVP, o dejaron de funcionar por falta de integrantes, como la Comisión de Mujeres del Frente Amplio y la del PIT-CNT. De estas comisiones centrales para el feminismo de izquierda en ningún caso se puede identificar la fecha concreta de su desintegración, así como tampoco fue noticia o registrado en ningún ámbito el alejamiento de sus integrantes. Como recuerda Jimena, una feminista de la época, «nos vamos y nadie se da cuenta que nos fuimos, efectivamente nadie se enteró de que no estábamos más».

Si bien el impacto más importante en el alejamiento lo tuvieron los espacios partidarios y sindicales, esto también afectó a las organizaciones sociales feministas, ya que las dobles militantes no solo se alejaron de los espacios partidarios sino también de los sociales. Se fue procesando un repliegue que implicó un alto grado de desmovilización y el ingreso a una etapa de invisibilidad del feminismo du-

rante los noventa. Este proceso fue visualizado como un momento donde «no había a dónde ir» y de una fuga «hacia la casa».

Algunas pocas intentaron desde la casa continuar la cocina feminista. Este es el caso de aquellas que fundaron el Frente Gastronómico Feminista (FGF), un espacio absolutamente informal en el que se reunían no más que diez feministas que habían pasado por el PVP y el PCU a comer y sociabilizar. Pese a no tener ninguna pretensión de intervenir en lo público, sino de ser un espacio nada más que de intercambio personal, igualmente se denominaba como «frente» y «feminista». El esplendor de su nombre, la estructura organizacional y el lenguaje utilizado en las comunicaciones internas evidencian que todas las formalidades de las prácticas políticas de la izquierda podían ser objeto de ironía.

En un correo que Rodríguez Villamil envió a Lucy Garrido le informaba sobre la fundación del FGF y de su designación como «Presidenta en el Exterior» (Correspondencia agosto 1997, Archivo Rodríguez Villamil). La «sede central del movimiento» se ubicaba en una dirección que entre paréntesis indicaba «casa de Elsa», aunque también contaba con otras «sucursales». En su respuesta, Garrido saludaba el nacimiento del FGF, que «no era casual ni antojadizo, sino que respondía a las necesidades urgentes del pueblo uruguayo o por lo menos de la mejor parte de él, a saber,

nosotras que queremos comer como dios manda». En el siguiente intercambio le detallaban a Garrido el menú de la ingesta e informaban que ya disponían de un espray para realizar algún grafiti alusivo al movimiento, una vez que lograran una «consigna lo suficientemente sabrosa, picante o nutritiva (gastronómica e ideológicamente hablando)» que «hiciera justicia» a sus «nobles ideales».

Esta fue una experiencia más que puntual, informal y en el más absoluto registro del mundo privado, sin pretensión de intervención pública, pero que igualmente resulta un evento significativo para comprender la experiencia de las mujeres feministas del campo de la izquierda. El FGF da cuenta de la necesidad de reunirse por fuera de los tan mentados espacios mixtos que terminaron siendo asfixiantes. De contar con un espacio específico y legítimo para la socialización y el intercambio entre mujeres, necesario para todas y especialmente para la izquierda según la cual la ética del sacrificio aún sobrevivía. Espacios necesarios para intercambiar libremente, conversar de lo personal, reírse y chusmear, como se decía en una de las comunicaciones, algo desprestigiado por la sociedad en general y fundamentalmente por la izquierda.

El FGF también da cuenta del cansancio de las prácticas y los lenguajes tradicionales de la izquierda, las estructuras organizativas con autoridades, los discursos grandilocuentes, los modos de intervención en lo público, entre otros as-

pectos. Dice mucho sobre la relación con la izquierda porque es irreverente, se ríen de ella, aunque dentro de ciertos límites. Ese espacio no es visualizado como otra forma de la praxis feminista, no aparece representado como un lugar de reflexión sobre las tareas reproductivas, en donde se politiza el mundo doméstico, la cocina y la transmisión generacional entre mujeres de los conocimientos culinarios.

El FGF expresa la búsqueda de un refugio, de un lugar protegido, de sororidad para expresarlo en los términos actuales. Finalmente habían regresado a la cocina, pero por propia voluntad, y lo habían hecho cambiadas: ahora regresaban como feministas, podían entonces disfrutar de la cocina y las comidas, podían darse el lujo de convocarse a chusmear y a elaborar comidas sin la misoginia de los compañeros y sin poner en riesgo su emancipación; esta ya había ocurrido.

La duda que quedaba era entonces desde dónde construir el feminismo de izquierda para quienes aún no habían transitado ese camino, si acaso las organizaciones partidarias no lo habían permitido ni lo permitirían, si las organizaciones sociales se vaciaban y perdían a sus interlocutores e interlocutoras dentro de las primeras, si la micropolítica de los hogares aún no era visualizada más que como una travesura. Esta tensión no se resolvería ni se resuelve nunca, no por ahora, pero sin dudas dejaba un aprendizaje: el trabajo por las otras no podía costar el olvido de un nosotras.

CONCLUSIONES

En una reunión de un sector del Frente Amplio durante la campaña electoral del 2014, una de las protagonistas de este libro intervino desde el público señalando que le costaba votarlo porque entre el FA y las feministas había una larga historia de amor no correspondido: ellas siempre habían querido mucho más al partido de lo que el partido las había querido a ellas. En respuesta a esta intervención, desde la mesa que organizaba el encuentro no desmintieron tal afirmación, pero agregaron que «afuera» —en otros partidos políticos— nadie las iba a querer más que en el FA. Esta idea de que la izquierda es la que mejor puede alojar al feminismo, aunque sea poco receptiva o tolerante con él, tiene un largo recorrido originado en los ochenta y llega hasta la actualidad.

La centralidad que adquiere esta cuestión refiere al esfuerzo y al deseo que algunas depositaron en aquel encuentro. Aunque éste no cumplió con las expectativas de quienes trabajaron por él, permitió la emergencia de un fe-

minismo de izquierda que se nutrió de las ideas y prácticas de esa última, cuestionando que la historia entre feminismo e izquierda haya sido puramente de incompatibilidades.

El feminismo fue desplegado principalmente por quienes provenían del campo de la izquierda o tenían vínculos con ella, y aquella primera experiencia militante fue un primer hito hacia la emancipación. A pesar de lo androcéntrica que fue la militancia de los sesenta, de lo marcada que estuvo por el imaginario masculino del Che Guevara, las izquierdas de un modo u otro habilitaron ciertas transgresiones al orden de género y, para algunas, los propios límites de los colectivos de pertenencia se transformaron en una primera incongruencia inaceptable que a futuro podrían comprender desde el feminismo. Todas recuerdan perfectamente aquel momento de emancipación de género habilitado por la militancia y también recuerdan con detalle cuando los compañeros las corrigieron, les marcaron límites o las protegieron.

Las trayectorias militantes ampliaron los horizontes de felicidad y desde aquella experiencia comenzaron a contestar el modelo «Susanita» de mujer doméstica. Luego, las experiencias carcelarias, los exilios e insilios fueron una segunda etapa para pensar en el pasado inmediato y las perspectivas de futuro desde su condición de mujeres. Si bien los procesos no fueron idénticos, todas las reflexiones estu-

vieron atravesadas por la preocupación respecto al espacio doméstico y el mundo familiar como lugar de agobio.

Las trayectorias de las feministas se fueron construyendo en el medio de una idea de revolución que se quedó en las puertas del hogar y en el rechazo a no retornar a aquel espacio una vez que la utopía revolucionaria había desaparecido. No devinieron feministas por ser ilustradas de clase media, aunque seguramente por esto sí les llegaron las ideas del feminismo, sino porque los militares —y también sus compañeros— les recordaron, en la cárcel, el exilio y el insilio, cuál era su lugar como mujeres.

En el marco de la transición democrática y de las discusiones que se produjeron en torno a la democracia, algunas reflexionaron y pensaron sobre los alcances y sentidos de este concepto, llegando a la conclusión de que aún sin restricciones a la participación política no se podía hablar de democracia sustantiva cuando las mujeres eran «ciudadanas de segunda» y su lugar en el mundo era un lugar subordinado. La democracia, y ya no tanto la revolución, se planteó como la nueva subversión de un orden denominado mucho más como «autoritario» que como «patriarcal», y se pidió democracia tanto en el país como en la casa.

Esta no fue una mera consigna replicada de las feministas chilenas, sino el inicio de una reflexión sobre la construcción del mundo doméstico como un ámbito natural

para las mujeres y las consecuencias subordinantes de tal destino. Las feministas comenzaron a visibilizar cómo se construían los mandatos, las trayectorias profesionales, las relaciones sexoafectivas, las emociones, dentro de un orden de género que ubicaba a la mujer en la figura de madre-esposa. Allí también radicaba el autoritarismo, no solo en la experiencia de la dictadura, y por esto pidieron reparto igualitario de tareas, demanda que fue rechazada por la izquierda partidaria por considerarla una «intromisión» en la vida privada.

Politizar el espacio doméstico fue absolutamente disruptivo y un emprendimiento enorme. Las feministas realizaron un gran esfuerzo para explicar la construcción social del orden de género y para otorgarle un estatus político a asuntos que anteriormente habían quedado fuera de las posibilidades de discusión e intervención política. Lo principal fue visibilizar y denunciar el enorme esfuerzo que las mujeres realizaban en el mundo doméstico, el nulo reconocimiento que esto tenía y las consecuencias para frenar cualquier camino emancipatorio y, sobre todo, para participar en el mundo público. La pareja, la familia y la reproducción fueron el corazón de estas preocupaciones.

Esta agenda de preocupaciones tenía que ver claramente con cómo habían significado la experiencia de ser mujer aquellas que ponían en circulación estas nuevas ideas. Feministas de mediana edad, en su mayoría madres y hetero-

sexuales, con parejas o exparejas del campo de la izquierda, que había tenido expectativas de otro tipo de relaciones amorosas, distintas a las de sus padres, y que no lo habían conseguido. Llegaban al feminismo con «residuos de insatisfacción», buscando construir relaciones más igualitarias. Para enunciar la simetría en la administración de los afectos y los cuidados abogaron por la «pareja democrática», que ocupó el lugar simbólico que antes había tenido el de la «pareja militante», una figura que había circulado en la izquierda para dar cuenta de la necesidad de construir otra subjetividad.

La reproducción fue señalada como un componente medular de la subordinación de las mujeres, fundamentalmente las tareas de cuidados asociadas a la crianza, las cuales fueron visibilizadas en su carácter de trabajo y desde el agobio que podía significar la maternidad. Así denunciaron la socialización y educación continua hacia un rol maternal, pero no convocaron a su renuncia, no hubo consignas como «sí al placer, no a la maternidad» como sucedió en otros lados. Posiblemente porque en su mayoría eran madres pero además porque la maternidad había sido un elemento central de la violencia del terrorismo de Estado, y no se podía renunciar tan fácilmente a ella cuando las propias feministas o sus compañeras cercanas buscaban hijos desaparecidos.

Esta fue la traducción en el sur de la consigna «lo personal es político»: la politización de la pareja y la familia, dentro de un marco de pareja monogámica heterosexual, que apenas podía ser desafiada con algunos «amores contingentes». La politización del cuerpo y del deseo sexual más allá de un esquema heteronormativo encontró sus límites. La mayoría de las feministas no eran disidentes sexuales y desconocían la dimensión política de lo que hoy se denomina «heteronormatividad». El lesbianismo fue tematizado recién a fines de la década, una vez que se había tomado mayor distancia de los colectivos partidarios y de que la estrategia de buscar aliados de la causa no había sido muy exitosa.

El feminismo de izquierda no depositó en la irreverencia sexual las energías para desarmar el orden de género por la distancia de las feministas respecto a la disidencia sexual, por una estrategia que buscaba introducirse en espacios mixtos y también por un antifeminismo feroz que regulaba y moderaba al extremo al feminismo. La acusación de lesbianismo que recibieron las feministas, ya sea como una patología o como una traición política, fue constante. No predicaron amor libre, amor de mujeres o poliamor, apenas simetría y corresponsabilidad, y aun así simbolizaban «el cuco del feminismo».

Nominar a las feministas como lesbianas fue un modo de descalificación corriente, pero que dada la ausencia de

estatus político de la sexualidad oficiaba como un insulto que frenaba la discusión del mandato heterosexual, pero no cancelaba otras discusiones. Mucho más grave fue el calificativo de traidoras de la causa, de la izquierda, agentes del imperialismo e importadoras de teorías foráneas. Todos calificativos que han vuelto a circular en más de una oportunidad en la coyuntura actual y también proviniendo del mundo de la izquierda.

«Feminismo» en los ochenta era un término que para la izquierda tenía un pedigrí no muy aceptado porque no había figuras que claramente pudieran oficiar como antecesoras y sobre todo un pensamiento feminista que pudiera articularse con el marxismo. Sin embargo, las feministas de los ochenta realizaron un enorme esfuerzo por construir un matrimonio entre marxismo y feminismo, que se expresó en una interpretación de la opresión de las mujeres como un mecanismo imprescindible para el capitalismo.

La lectura de la opresión de la mujer se realizó fundamentalmente a partir de la idea del agobio doméstico familiar y en clave marxista denunció el «trabajo reproductivo». Las llamadas «académicas», sociólogas e historiadoras, más las dobles militantes, explicaron cómo la desigualdad de clase se servía de la desigualdad de género y las especificidades de esta articulación en el llamado «capitalismo periférico». Denunciaron así la promesa del «desarrollo» sobre la emancipación de la mujer a partir del trabajo, mos-

trando que, a la inversa de las predicciones, el desarrollo del capitalismo no había hecho más que producir la reclusión de las mujeres en el mundo privado y la desvalorización de las tareas reproductivas.

Conceptos como el de «división sexual del trabajo» y «trabajo invisible» fueron centrales para explicar la desigualdad de género como funcional a la desigualdad de clase. En esta lectura se trascendió la mirada más material si se quiere de las mujeres como reproductoras de la fuerza de trabajo y se señalaron los mecanismos simbólicos que sostenían la naturalización de las tareas hoy llamadas «de cuidados». Prates, Larguía y tantas otras feministas del sur mostraron que una ideología de género (sí, este término era del feminismo) fungía en la superestructura para convencer a las mujeres de su lugar insustituible en el hogar, para valorizar sus tareas entonces y para que los varones no encontraran en ellas realización alguna. Hablaban las feministas marxistas también de privilegios masculinos que los compañeros usufructuaban de tal ideología, llegando entonces más lejos en su crítica feminista.

Cuestionaron las limitaciones del marxismo ortodoxo, que no consideró el trabajo reproductivo, que con su teoría del valor construyó una conceptualización que dejaba afuera y por tanto despolitizaba la reproducción de la vida. La frase que circula actualmente, «eso que llaman amor es

trabajo no pago», tiene una génesis en el feminismo marxista muchas veces olvidado. A pesar de olvidos, incomprensiones y críticas, el feminismo no significó un alejamiento del marxismo ni despolitización, sino todo lo contrario.

Otra de las novedades de este feminismo fue su preocupación por un pensamiento propio, anclado en las especificidades locales y regionales. Muchas de las ideas feministas provinieron del norte, fundamentalmente de Europa occidental y no de Estados Unidos, sobre el que las feministas de izquierda tomaron una y otra vez explícita distancia, pero las ideas europeas fueron recepcionadas desde una preocupación constante por su adecuación a las condiciones locales, ya que se preguntaron si la interpretación de la opresión se producía en los mismos términos, si el modelo emancipatorio y la praxis feminista podían ser replicados en un continente tan desigual en términos de clase, género y raza.

Europa fue una referencia, sobre todo por el movimiento feminista de los setenta y por Simone de Beauvoir, figura simbólica que se había sublevado contra la mujer madre y esposa domesticada. En el viejo continente, además, muchas exiliadas habían presenciado los avances concretos de políticas que permitían ampliar los márgenes de autonomía de las mujeres. Sin embargo, la novedad mayor del feminismo de izquierda fue su latinoamericanismo. Den-

tro de un legado internacionalista, América Latina surgió como un nuevo marco de referencia, proceso del cual el feminismo de Uruguay no estuvo ajeno.

A partir de la circulación, por diversos ámbitos feministas en la región como los Encuentros Feministas Latinoamericanos y las revistas, las uruguayas tomaron contacto y contribuyeron a la idea de que el feminismo debía ser una apuesta anclada en la situación concreta de las mujeres latinoamericanas. Aun cuando la construcción del sujeto mujer fue el desafío máximo del feminismo en ciernes, desde sus inicios se percibió el riesgo que implicaba la idea de hermandad global y un sujeto universal que podía ser también opresor al invisibilizar la desigualdad de clase y la racialización.

La circulación por la región y el encuentro entre feministas latinoamericanas habilitaron por primera vez conocer y pensar sobre las específicas condiciones de las mujeres, así como tomar distancia de los feminismos del norte. Para las uruguayas, un colectivo relativamente homogéneo, las distintas instancias de intercambio, especialmente los Encuentros, les permitieron conocer a «las otras»: indígenas, negras, chicanas, lesbianas. Se trató, en cierto modo, de un proceso de aprendizaje y de una interpelación que sentaron las bases para no asumir acríticamente el modelo de mujer emancipada europea.

La figura de Simone de Beauvoir fue claramente seductora, sobre todo porque aquellas feministas blancas ilustradas y en su mayoría heterosexuales no tenían mayores obstáculos para poder soñar con ese modelo. Sin embargo, las más europeas de las latinoamericanas también supieron que poco se ajustaba aquella imagen a la mayoría de las mujeres de la región, a «su realidad», término invocado de forma sistemática para señalar el posible desajuste con los conceptos abstractos o con un imaginario importado.

El contacto con experiencias de otras latinoamericanas permitió conocer la heterogeneidad de situaciones opresivas y estar alerta a las universalizaciones, aunque claramente las feministas uruguayas incorporaron muy tardíamente la racialización como elemento fundante de la opresión de género. La predominancia de la perspectiva de clase condujo a olvidar o menospreciar el lugar de la raza en la construcción de la desigualdad. Como blanco era el pensamiento de izquierda, también lo fue por mucho tiempo el feminismo de izquierda. El encuentro con otras permitió comenzar a revisar interpretaciones, modelos emancipatorios y prácticas.

La apuesta por un feminismo latinoamericano, aun con sus limitantes, fue toda una novedad de ese momento y sembró las semillas para un pensamiento crítico feminista decolonial que hoy nutre una profunda reflexión

teórico-espistemológica. Además este feminismo implicó la reactivación de un latinoamericanismo que, para el caso uruguayo, fue un elemento central en un contexto en que la izquierda miraba cada vez menos a América Latina como referencia política y muchos más a Europa. Así como las feministas muchas veces fueron más marxistas que sus compañeros o colectivos de pertenencia, lo mismo sucedió con el latinoamericanismo.

La circulación latinoamericana de las uruguayas implicó asimismo una interpelación sobre sus prácticas políticas. Aquellas que provenían de las izquierdas o mantenían estrechos vínculos con esos espacios no siempre se sintieron cómodas con la fiesta de las brujas, con aquellos espacios que cuestionaban la doble militancia y las estrategias hacia los espacios mixtos. En los Encuentros Latinoamericanos tomaron contacto con otras formas de intervención política y praxis feminista, con las dinámicas del pequeño grupo y con bailes y rituales que pusieron en suspenso la autoridad letrada y la teoría. Allí se inspiraron y más tarde, cuando el cansancio respecto a los espacios partidarios creció, buscaron o imaginaron de algún modo organizar también algún aquelarre.

Si el encuentro con otras compañeras latinoamericanas permitió profundizar los debates sobre la autonomía, estos también habilitaron la discusión sobre las estrategias políticas y las destinatarias. Las feministas uruguayas no

fueron solo receptoras de interpelaciones realizadas por las más desobedientes, también contribuyeron a discutir sobre un feminismo para muchas, uno de «base amplia», que no violentara simbólicamente a aquellas que «aún no habían dado el paso». Cuando hoy se nomina al «feminismo popular», deben tenerse en cuenta los aportes y alertas que algunas hicieron sobre un feminismo solo para unas pocas. La cantidad de feministas de izquierda fue un elemento crucial para pensar un feminismo en una región con un contingente enorme de mujeres víctimas de la pobreza y de la violencia, que no se identificaban con el término feminismo y que en modo alguno el pequeño grupo les resultaba atractivo.

Aquellas que provenían de la izquierda no pudieron concebir una praxis feminista que no dialogara con las prácticas de la izquierda. No pudieron y no quisieron, porque el feminismo debía apostar principalmente a la movilización y la divulgación de ideas para el crecimiento de las bases. Esto se tradujo en una práctica de comprender la política feminista a través de las lecturas teóricas, de difundir las ideas mediante argumentos elaborados y sustentados, y de realizar una tarea de divulgación y concientización en donde unas fungieron como vanguardia de otras.

Para ello realizaron un enorme esfuerzo: dedicaron horas de estudio, elaboraron extensos informes respaldados teóricamente, desarrollaron revistas y columnas feminis-

tas, circularon libros y organizaron bibliotecas especializadas, asistieron a seminarios, congresos, eventos, talleres, organizaron activos, encuentros, redes y tantas otras actividades, todas ellas de forma autogestiva y desde el cuartito del fondo. Esta apuesta, sin dudas, no fue el resultado de una instrumentalización de las feministas por parte de las elites partidarias, sino de un esfuerzo obstinado plagado de convicciones y expectativas por ampliar los sentidos de lo político e intervenir el orden de género.

Esta praxis de un feminismo político, intelectual, legitimado en la palabra escrita y divulgado por ciertas voces autorizadas, reprodujo una parte muy importante de la cultura de izquierda, pero igualmente no fue pura reproducción. La estrategia de ampliar la base se realizó en talleres y espacios de encuentro entre mujeres, no en ámbitos mixtos, en un lenguaje mucho más llano y buscando una concientización desde la experiencia cotidiana. Claramente no fue tan disruptivo como el pequeño grupo de concienciación donde se tornaban centrales testimonio, afectividad y cuerpo, pero tampoco fue la escuela de formación partidaria. Esta fue la estrategia desplegada luego de una práctica heredada y naturalizada, y también la considerada como más adecuada para aquellas aún no feministas.

Las prácticas desplegadas implicaron más reproducción que ruptura con un modo de hacer política, pero también posibilitaron la llegada a un amplio contingente de mujeres. Una praxis mucho más orientada hacia «afuera» que hacia «adentro», hacia ellas mismas, que llevó a revisar la idea de la «elite feminista» y a considerar el desgaste de una práctica que no siendo reconocida terminó debilitando a aquellas pocas «feministas fuertes» que no dejaron herederas. Demasiada energía puesta en el matrimonio y poca energía en ellas mismas, se podría decir.

La gran política, hacia donde se canalizaron las mayores energías, ofreció escasas oportunidades para el feminismo: las expectativas sobre la ampliación de una democracia sustantiva y la renovación de la izquierda resultaron frustradas. A pesar de toda la estrategia cooperadora hacia los partidos, el feminismo de izquierda fue muy poco escuchado. La democracia y la izquierda partidaria pasaron de ser consideradas oportunidades y a ser estructuras canceladoras de rebeldía. De la alegría y de la fiesta se llegó al hartazgo, que sin saber muy bien cómo procesarlo produjo un vacío sin el cual posiblemente no podría haber surgido otro momento refundacional.

Revisar este proceso permitió construir una primera historia del feminismo de izquierda posdictadura que ojalá se amplíe o conteste con otras investigaciones y relatos. El feminismo también pervive cuando escribe su historia, cuando se comprende el campo de posibilidades para la emergencia feminista y a quienes protagonizaron los hechos desde sus voces y los relatos de sus experiencias. Es-

cribir desde el sur se torna una tarea imprescindible para resistir las interpretaciones foráneas y para militar la memoria feminista, visibilizando un movimiento que en los ochenta pasó desapercibido para los estudios del pasado reciente. Entender la experiencia del feminismo de izquierda en el pasado permite, además, considerar los puntos de desencuentro o encuentro en el presente.

El feminismo actual toma otra distancia respecto de la izquierda, pero aún no logra desplegarse ni pensarse del todo sin sus ideas y sus prácticas. La «revolución de las pibas» es liderada por las nietas de las brujas, pero la palabra *revolución* rinde tributo a un imaginario que sin dudas no proveyó el feminismo liberal. El enojo, la irreverencia, las impugnaciones a la política tradicional, a la palabra escrita y a la teoría, el descrédito respecto al Estado y a los partidos, la consideración de la democracia como un mero mecanismo fagocitador, hoy son las marcas identitarias de un feminismo que ya no quiere cooperar más. La movilización, la calle, la ampliación de los sentidos de los feminismos y la recepción de otras mujeres luchadoras por la emancipación no enunciadas como feministas, también lo son.

La idea de revolución —ahora feminista y en la cama— junto al despliegue de una rebeldía en el espacio público, han retornado a escena, y en este nuevo proceso de emergencia la discusión sobre los modos de subvertir el orden

patriarcal ha estallado en múltiples posibilidades. El cambio cultural, aquello de ir a la raíz de las feministas radicales, se expresa en una calle repleta de contestaciones al orden de género blanco y heterosexual. Junto a ellas, a las que desde el cansancio gritan «harta», todavía hay otras perseverantes que busca educar a los compañeros, aunque claro sin tantas expectativas porque la experiencia de aquellas obstinadas se conoce de algún modo y ha sido un aprendizaje: hoy el feminismo tolera cada vez menos los amores no correspondidos y las relaciones asimétricas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Estados Unidos: Duke University Press, Durham and London.

Aldrighi, C. (2009). *Memorias de insurgencia*, 1965-1975. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental.

Andújar, A. (2009). El amor en tiempos de revolución: los vínculos de pareja de la militancia de los 70. Batallas, telenovelas y rock and roll. En Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (149-170). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.

Barrancos, D. (2008). *Mujeres, entre la casa y la plaza*.Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Bellucci, M. y Theumer, E. (2018). *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Recuperado de: https://www.CLACSO.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?id_libro=1432&campo=autor&texto=bellucci

Bock, G. (1991). *La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional*. Historia Social 9, pp. 55-77.

Burgos, M. (2018). Feminismos y exilios. Genealogías del feminismo latinoamericano. En Lastra (comp.) *Exilios: un campo de estudios en expansión* (223-236). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Calvera, L. (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina.* Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano, Colección Controversia.

Cardozo, M. (2010). Su lugar en la lucha: reflexiones en torno a las militantes en el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros entre comienzos de los 60 y fines de los 70. *III Jornadas de Historia, género y política en los 70*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Cosse, I. (2009). Los nuevos prototipos femeninos en los años 60 y 70: de la mujer doméstica a la joven «liberada». En Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (171-186). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.

Costa, A. (1988). *E viável o feminismo nos trópicos? Resíduos de insatisfação*. São Paulo, 1970. Cadernos de pesquisa 66, pp. 63-69.

Cuadro, I. (2018). F*eminismos y política en el Uruguay del Novecientos. Internacionalismo, culturas políticas e identidades de género (1906-1932)*. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental.

De Giorgi Lageard, A. (2014). *Sanguinetti. La otra historia del pasado reciente*. Montevideo, Uruguay: Fin de Siglo.

De Giorgi, A. L (2011). *Las tribus de la izquierda en los 60: bolches, latas y tupas*. Montevideo, Uruguay: Fin de Siglo.

De Giorgi, A. L. (2012). De las emulfiestas y contramarchas al abajo todos los muros. La Unión de Juventudes Comunistas entre la renovación y la crisis (1985-1991). *Revista Encuentros Latinoamericanos 6* (2), pp. 423-470.

De Giorgi, A. L. (2014). Democracia y derechos humanos: claves de la reconfiguración de la izquierda uruguaya (1980-2014). *Informe de investigación*. CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.CLACSO.edu.ar/CLACSO/becas/20140903093601/DG.pdf

De Giorgi, A. L. (2015a). La diferencia en los márgenes. El relato de las madres presas políticas en Uruguay. *TELAR* 13-14, pp. 96-103.

De Giorgi, A. L. (2015b). La otra nueva ola. Jóvenes mujeres comunistas en el Uruguay de los 60. *Izquierdas 22*, pp. 204-226.

De Giorgi, A. L. (2016). Entre la lucha contra la carestía y por los derechos de la mujer. Las comunistas uruguayas durante la segunda mitad del siglo XX (1942-1973). En Valobra y Yusta (eds.), *Queridas camaradas. Historias iberoamericanas de mujeres comunistas* (215-234.). Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Delacoste, G. (2016). «El ochentismo». En Demasi, C. y De Giorgi Lageard, A. (comps.), *El retorno a la democracia: otras miradas* (21-46). Montevideo, Uruguay: Fin de siglo.

Demasi C. y De Giorgi Lageard, A. (comps.) (2016). *El retorno a la democracia: otras miradas*. Montevideo, Uruguay: Fin de siglo.

Espinosa, D. G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos.* Xochimilco, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Filc, J. (1997). *Entre el parentesco y la política: familia y dictadura 1976-1983*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Fischer, A. (2005). Los caminos complejos de la autonomía. En Curiel O., Falquet, J. y Masson, S. *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*, Nouvelles Questions Féministes 24, pp. 54-78.

Franco, M. (2009). El exilio como espacio de transformaciones de género. En Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (127-145). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.

Garcé, A. (2006). *Donde hubo fuego. El proceso de adaptación del MLN-Tupamaros a la legalidad y a la competencia electoral* (1985-2004). Montevideo, Uruguay: Fin de Siglo.

Garcé, A. y Yaffé, J. (2005). *La era progresista.* Montevideo, Uruguay: Fin de Siglo.

Gonzalez-Vaillant, G. (2015). The Tupamaros: re-gendering an ungendered guerilla movement. *Norma* 10 (3-4), pp. 295-311.

Grammático, K. (2011). Feminismos en clave latinoamericana: un recorrido sobre Fem, Isis y Fempress. *Mora* 17 (2). Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2011000200002

Gutiérrez, R., Sosa N. y Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH* 1 (1), Córdoba.

Hanisch, C. (1970). *The Personal is Political*. En Firestone S., y Koedt, A. (eds.), *Women's Liberation*. Notes From The Second Year. New York.

Hanisch, C. (2016). Lo personal es político. Ediciones Feministas Lúcidas, traducción libre Insu Jeska. Recuperado de: http://autonomiafeminista.cl/lo-personal-es-politico-2/

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (313-339). Madrid, España: Cátedra.

Harding, S. (1998). ¿Existe un método feminista?. En Bartra, E. *Debates en torno a una metodología feminista* (9-34). México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Hartmann, H. (1980). Un matrimonio mal avenido. Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Zona abierta* 24, pp. 85-113.

Hochschild, A. (1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.

Jelin, E. (2012). Introducción. En Jelin, E. y Faur (eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*. IDES, UNFPA, UNICEF.

Jelin, E. (2014). *Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas, desigualdades*. Working Paper 73. Recuperado de: http://www.desigualdades.net/Working_Papers/index.html

Johnson, N. (2000). The right to have rights: gender politics, citizenship and the statein Uruguay (Thesis Political Science). Department of Political Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London.

Johnson, N. (2018). De la Concertación de Mujeres a la Comisión de Seguimiento de Beijing: espacios de coordinación en el movimiento de mujeres uruguayo hacia fines del siglo XX (87-138). En Celiberti, L. (comp.), *Notas para la memoria feminista.* Montevideo, Uruguay: Cotidiano Mujer.

Lamas, M. (2001). De la autoexclusión al radicalismo participativo. Escenas de un proceso feminista. *Debate feminista* 23, pp. 125-137.

Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del 80.* Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.

Lima, C. (2016). Quem ri por último, ri melhor: humor gráfico feminsita (Cono Sur, 1975-1988) (Tesis de Doctorado en Historia). Universidad de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

Lonzi, C. (1978). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina.* Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.

Marchesi, A. (2006). *Imaginación política del antiimperialismo: intelectuales y política en el Cono Sur a fines de los sesenta.* Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe 17 (1), pp. 135-159.

Markarian, V. (2012). *El 68 uruguayo: El movimiento estudiantil entre molotovs y música beat.* Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Moyano, C. (2008). La retórica de la renovación hasta su paroxismo: del MAPU renovado al Lautaro. *Revista de Historia social y de las mentalidades*, año 12, 2, pp. 123-147.

Navarro, M. (1982). El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe. En León, M. (ed.) *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción* 3, pp. 261-266. Bogotá, Colombia: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.

Oberti, A. (2010). ¿Qué le hace el género a la memoria? En Pedro, J. y Wolff, C. (orgs.), *Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul* (13-30). Santa Catarina, Brasil: Editora Mulheres.

Oberti, A. (2015). *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los sesenta.* Buenos Aires, Argentina: Edhasa.

Ollier, M. (2009). *De la revolución a la democracia. Cambios privados, públicos y políticos de la izquierda argentina.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Pedro, J. (2010). Narrativas do feminismo em países do Cone Sul (1960-1989). En Pedro, J. y Wolff, C. (orgs.), *Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul* (115-137). Florianópolis, Brasil: Editora Mulheres.

Pieper, J. (2010). Forging feminisms under dictatorship: women's international ties and national feminist empowerment in Chile, 1973-1990. *Women's History Review* 19 (4), pp. 613-630.

Pinto, C. (2014). O feminismo bem-comportado de Heleieth Saffioti (presencia do marxismo). *Estudos feministas* 22, pp. 321-333.

Remedi, G. (2016). Transiciones/traslaciones: recorrido personal y ensayo retrospectivo de los estudios literarios en los 80. En Demasi, C. y De Giorgi, A. (comps.), *El retorno a la democracia: otras miradas* (169-197). Montevideo, Uruguay: Fin de siglo.

Restrepo, A. (2016). Tras los rastros del proyecto sociopolítico feminista: Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe 1981-2014 (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana* LXII (176-177), pp. 733-744.

Sapriza, G. (2003). Dueñas de la calle. *Revista Encuentros* 9, pp.89-148.

Sapriza, G. (2014). Desde el llano (que no está) en llamas (también podría llamarse «En busca del tiempo perdido») (otra referencia literaria que quizás se ajuste más al tono de esta intervención que sufre de algo parecido a nostalgia). En *Debates feministas.* Montevideo, Uruguay: Cotidiano Mujer.

Sarachild, K. (1970). A Program for Feminist «consciousness raising». En Firestone S. y Koedt, A. (eds.), *Women's Liberation.* Notes from The Second Year. New York.

Scott, J. (2001). Experiencia. *La Ventana* 13, pp.42-73.

Sempol, D. (2012). La transición democrática uruguaya: caricaturas homofóbicas y movimientos homosexuales. En Perreau, B. et al. *Estudios queer: semióticas y políticas de la sexualidad.* Buenos Aires, Argentina: La Crujía.

Sempol, D. (2014). Transiciones democráticas, violencia policial y organizaciones homosexuales y lésbicas en Buenos Aires y Montevideo (Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales). Universidad General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina.

Sternbach, N., Navarro M., Chuchryk, P. y Álvarez, S. (1994). Feministas na América Latina: de Bogotá a San Bernardo. *Estudos feministas* 2, pp. 255-295.

Trebisacce, C. (2010). Una segunda lectura sobre las feministas de los 70 en Argentina. *Conflicto social*, año 3 (4), pp.26-52.

Trebisacce, C. (2011a). Un aporte para la reconstrucción de las memorias feministas de la primera mitad de la década del setenta en Argentina. Apuntes para una escucha de las historias que cuenta el archivo personal de Sara Torres. Aletheia 1 (2), pp.1-22.

Trebisacce, C. (2011b). Un análisis de las narrativas construidas por las feministas de ATEM 25 de noviembre, en los ochenta, sobre el feminismo local precedente. *II Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género*, La Plata, Argentina. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.UNLP.edu.ar/trab_eventos/ev.4898/ev.4898.pdf

Trebisacce, C. (2013). Un fantasma recorre la izquierda nacional. El feminismo de la segunda ola y la lucha política en Argentina en los años setenta. *Sociedad y economía* 24, pp. 95-120.

Vasallo, M. (2009). Militancia y Revolución. En Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (19-32). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburgo.

Veiga, A. M. (2009). Feminismos em rede? Uma história da circulação de discursos e informações entre São Paulo e Buenos Aires (1970-1985) (Tesis de Maestría en Historia Cultural). Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

FUENTES PRIMARIAS

Artículos en prensa nacional

Puyeksy, Fany. «Tercería en la polémica La Sociedad versus La Violencia. Irrespetuosidad Puyeskiana», *La República*, 12/06/1988.

Puyesky, Fany. «El Club de Toby», *Mate amargo*, N° 27, 1988.

Puyesky, Fany. «La Cicciolina y los cicciolinos», *La República*, 09/09/1990: 33.

Puyesky, Fany. «Marcha del Frente Amplio», *Aquí*, año 2, N° 79, 20/11/1984: 9.

Sayagués, Mercedes. «El movimiento de las mujeres en la realidad latinoamericana hoy», *Aquí*, 07/03/1984: 4.

Sin autor, «Conmemoración 8 de marzo», *Búsqueda*, 07/03/1984: 10.

Sin autor, «Tercer Encuentro Frente Continental de Mujeres. La Habana», *La República*, 22/10/1988: 3.

Sin autor, «Uruguay ante la declaración de la ONU. El discurso presidencial en el Suplemento Fotovisión», *El País*, N° 105, 29/07/1975.

Artículos en *Cotidiano*

Abella, María, sin título, año 1, N° 2, octubre 1985: 2.

Arévalo, Julia, sin título, año 1, N° 2, octubre 1985: 2.

Arévalo, Julia, sin título, año 1, N° 9, julio 1986: 2.

Collazo, María, sin título, año 1, N° 3, noviembre 1985: 2.

De Gouges, Olympes, sin título, año 2, N° 17, mayo 1987: 2.

Dos Santos, Lupe. «Mujeres de izquierda ¿militantes de segunda?», año 4, N° 31, marzo 1989: 6.

Editorial, año 1, N° 1, setiembre 1985.

Luisi, Paulina. «Para timoratos y retrógrados», N° 6, abril 1986: 2.

Rouco Buela, Juana, año 1, N° 7, mayo 1986: 2.
Sin autor, «¿Dónde está…?», año 2, Nº 15, marzo 1987: 2.

Sin autor, «¿Qué hacemos las lesbianas en la cama?», segunda época, N° 2, 1991.

Sin autor, «¿Soy feminista o sindicalista?», año 1, Nº 5, marzo 1986: 3.

Sin autor, «1968: el feminismo termina su siesta», año 2, N° 22, noviembre 1987: 7.

Sin autor, «Al pan pan y al vino, vino», año 3, septiembre de 1988: 4.

Sin autor, «Bertioga, Brasil. III Encuentro Feminista Latinoamericano», año 1, N° 2, noviembre 1985: 8.

Sin autor, «Casa de la Mujer "María Abella". El cuerpo como idea de libertad», año 3, N° 24, 1988: 10.

Sin autor, «Cuando las minorías son las mayorías. De cuando el 68 tuvo sexo», segunda época, N° 1, noviembre 1990: 17.

Sin autor, «De la política ¿Qué política?», año 4, N° 31, marzo 1989: 6.

Sin autor, «El 86 es nuestro, palabra de mujer», año 2, N° 6, abril 1986: 8.

Sin autor, «Felicitaciones mujeres nicaragüenses», año 2, N° 20, agosto 1987: 2.

Sin autor, «Feministas y políticas. Solo faltó Julieta», año 1, N° 1, setiembre 1985: 8.

Sin autor, «Gracias a la vida», año 4, N° 29, octubre 1988: portada.

Sin autor, «Guardadora de recuerdos», año 4, N° 29, octubre 1988: 6.

Sin autor, «Hablemos pero un poquito», segunda época, N° 3, mayo 1991:1.

Sin autor, «Intercambio de revistas latinoamericanas», año 2, N° 2, octubre 1986: 8.

Sin autor, «La cárcel ¿una experiencia feminista?», año 1, N° 5, marzo 1986: 7.

Sin autor, «La hipocresía sexual de la izquierda uruguaya», segunda época, N° 1, noviembre 1990: 26.

Sin autor, «La mujer en Nicaragua», año 1, N° 4, diciembre 1985: 8.
Sin autor, «La mujer y los medios de comunicación, CEFEMINA», año 2, N° 11, setiembre 1986: 8.

Sin autor, «Las mujeres de la izquierda europea», año 1, N° 6, julio 1986: 8.

Sin autor, «Las protagonistas del feminismo europeo (1870-1933)», año 2, N° 7, mayo 1986: 8.

Sin autor, «Mujeres de Nicaragua. Combatir el machismo en tiempos de guerra», año 2, N° 16, abril 1987: 8.

Sin autor, «Mujeres jóvenes de América Latina», año 2, N° 14, diciembre 1986: 8.

Sin autor, «Mujeres latinoamericanas. Desde el dolor, un grito de denuncia», año 1, N° 4, diciembre 1985: 8.

Sin autor, «No habrá un nuevo Uruguay sin la plena participación de la mujer», año 1, N° 5, abril, 1986, portada.

Sin autor, «Nuestros cuerpos, nuestras vidas», segunda época, N° 2, 1991: 12.

Sin autor, «Pasto a las fieras», segunda época, N° 2, 1991, 1, editorial.

Sin autor, «Pero Uds. ¿son feministas? Sí, somos», año 1, Nº 5, marzo 1986: 5.

Sin autor, «PIT-CNT conmemora el 8 de marzo», año 1, N° 5, marzo, 1986: 3.

Sin autor, «Primer Encuentro de la Mujer Trabajadora», año 1, N° 6, abril 1986: 3.
Sin autor, «Sufragistas», año 1, N° 19, julio 1987: 2.

Sin autor, «Susanita en el 68», 05/06/1998.

Sin autor, «Teleparlacatementoplum», año 2, N° 22, noviembre 1987, contratapa.

Sin autor, «UMU», Cotidiano, año 1, N° 2, noviembre 1985: 4.

Sin autor, «Un esfuerzo llamado Concertación de Mujeres», año 1, N° 1, setiembre 1985: 2.

Sin autor, «Un hombre y una mujer», año 2, N° 18, junio 1987: 9.

Sin autor, «Ustedes me pidieron que hablara de maternidad», N° 10, agosto 1986: 7.

Woolstoncraft, Mary, sin título, N° 18, junio 1987: 2.

Artículos en *Fempress*

Sin autor, «Desde Moscú. Cómo cuenta la diversidad del mundo», N° 2, agosto 1987: 2.

Sin autor, «La búsqueda de una política feminista», N° 76, 1987: 1.

Artículos en *Fem*

De Barbieri, Teresita. «Teoría feminista e investigación sobre la mujer: una perspectiva latinoamericana», vol. 4, N° 17, 1981.

Lamas, Marta. «Feminismo y organizaciones políticas de izquierda en México», vol. 5, N° 17, 1981.

Sin autor, «Del amor a la necesidad», año 11, N° 60, diciembre 1987.

Sin autor, «América Latina: la mujer en lucha», vol. 3, N° 12, enero-febrero 1980: 11.

Arizpe, Lourdes. «Las campesinas y el silencio», vol. 8, N° 29, 1983.

Artículos en *La Cacerola*

Editorial, año 1, Nº 3, noviembre 1984: 2.

De León, Kirai, «De conciencia abstracta a conciencia crítica», año 5, número especial, marzo 1988: 3.

Prates, Susana, sin título, año 1, Nº 3, noviembre 1984: 9.

Sin autor, «¿Resistencias o hipocresía?», año 2, Nº 5, octubre 1985: 4

Sin autor, «Coloquio Internacional Socialista de Mujeres», año 1, N° 3, noviembre 1984: 10.

Sin autor, «Con el voto no alcanza», año 1, Nº 3, noviembre 1984: 4.

Sin autor, «Cosas de mujeres», año 1, N° 2, 1984, portada.

Sin autor, «Crónica de un desencuentro», año 1, N° 2, 1984: 9.

Sin autor, «El poder que nos excluye», año 5, N° 7, julio 1988: 6.

Sin autor, «Estoy cansada, m' hija», año 1, N° 1, abril 1984: 3.

Sin autor, «Grandes olvidadas», año 1, Nº 2, julio 1984: 4.

Sin autor, «Hablemos de sexualidad ¿un mundo privado?», año 2, N° 5, octubre 1985.

Sin autor, «La revolución de lo cotidiano», año 1, N° 3, noviembre 1984.

Sin autor, «Las mujeres ¿dónde concertamos?», año 1, N° 3, noviembre 1984: 9.

Sin autor, «Las mujeres no podemos ni debemos esperar», año 5, número especial, marzo 1988: 2.
Sin autor, «Las razones de un sistema», año 1, N° 1, abril, 1984: 4

Sin autor, «Lo personal es político», año 1, N° 3, noviembre 1984: 12.

Sin autor, «Otro ocho de marzo. Las mujeres no volvemos a olvidar», año 5, número especial, marzo 1988: 10.

Sin autor, «Para comprarte mejor», año 1, N° 1, abril 1984: 7.

Sin autor, «Que nuestros cuerpos nos pertenezcan», sección noticias, año 5, N° 7, julio 1988: 14.

Sin autor, «Veo, veo ¿qué ves?», año 1, N° 1, abril, 1984: 9.

Sin autor, «Voto o concesión», año 2, Nº 4, mayo 1985: 9.

Artículos en *La Hora*

Rodríguez Villamil, Silvia. «La vida cotidiana ¿también es política?», 01/11/1987: 27.

Sin autor, «¿Acaso quieren separarse de los hombres?», 09/10/1988: 20.

Sin autor, «Comisión especial sobre la Condición de la Mujer en el XXI», 10/12/1988: 5.

Sin autor, «Conclusiones sobre la vida cotidiana», 12/06/1988: 13.

Sin autor, «La misión histórica de la clase obrera. Del mayo francés al 68 uruguayo», 22/05/1988: 3.

Sin autor, «La mujer y la política (I)», 06/09/1987: 17.

Sin autor, «Mujeres. Qué lío!!», 21/08/1988: 12.

Sin autor, «Se viene el Encuentro de Mujeres Comunistas», 16/10/1988: 11.

Sin autor, «Veo veo, ¿qué comemos hoy? Canelones ¿de qué color?», 16/04/1989: 12.

Artículos en *La República de las Mujeres*

Sin autor, «Con Virginia Vargas. En busca de la eficacia política», 16/12/1990: 7.

Sin autor, «De la Comisión de Mujeres del PIT-CNT para el 8 de marzo. Mujeres, hermanas uruguayas», 04/03/1989: 5.

Sin autor, «Del inventario de prejuicios. Las feministas son malas madres», 19/08/1990: 9.

Sin autor, «En el Congreso del Frente Amplio. Las mujeres tenemos mucho que decir», 03/06/1989: 3.

Sin autor, «Seminario sobre mujer y sindicalismo. Si la mujer no participa, la democracia no va», 01/04/1990: 3.

Sin autor, «Ser mujer no es ser anti-hombre» (carta de una lectora), L 06/08/1989.

Sin autor, «Una oradora en el acto del MPP. Ojalá no quede solo en el discurso», 29/05/1989: 6.

Sin autor, «El sindicato visto por las mujeres», 29/10/1988: 7.

Sin autor, «El costo de llegar», 21/01/1989: 6.

Sin autor, «Proclama 8 de marzo de 1985», 25/02/1989: 3.

Sin autor, «¿Qué es el feminismo?», 15/07/1990.

Sin autor, «Sobre el XXI Congreso», 29/09/1990: 9.

Sin autor, «¿Más o menos feminista?», 13/01/1991: 10.

Sin autor, «Una convocatoria original», 21/04/1991: 9.

Sin autor, «El Hombre nuevo», 18/08/1991: 4.

Sin autor, «Hombres nuevos, viejos y de transición, 18/08/1991: 4.

Sin autor, «Dos tareas autonomía y legalización del aborto», 12/03/1989: 9.

Sin autor, «El cromosoma Y viene fallado», 21/10/1990: 11.

Sin autor, «Las feministas ¿luchamos contra los hombres?», 10/12/1988: 9.

Artículos en *Ser Mujer*

Editorial, N° 2, abril 1984.

Sin autor, «Consideraciones sobre sexualidad femenina», junio 1985.

Documentos Concertación Nacional Programática.
Actas de reuniones

Acta Grupo de Trabajo Condición de la Mujer, 13ª.
Sesión, 5/2/1985.

Acta Grupo de Trabajo Condición de la Mujer, 15/1/1985.

Acta Grupo de Trabajo Condición de la Mujer, 6a.
Sesión 17/1/1985.

Acta Grupo de Trabajo Condición de la Mujer, 7ª.
Sesión, 21/1/1985.

Acta Grupo de Trabajo Condición de la Mujer, 9ª.
Sesión, 24/1/1985.

AUPFIRH, Evaluación y análisis del trabajo realizado por la Concertación de Mujeres. Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU), Propuesta para ser considerada por la Comisión de la Condición de la Mujer para cuando se trate la mujer en la política, s/f.

Reglamento de la Mesa Ejecutiva de la Concertación Nacional Programática, s/f.

Documentos, boletines, folletos

Comisión de Mujeres del PCU, Informe al Comité Ejecutivo, diciembre 1987.

Comisión de Mujeres Uruguayas, Boletín N° 1, marzo 1984.

Concertación de Mujeres y Coordinación de Mujeres, Proclama del 8 de marzo de 1990, folleto.

Coordinación de Mujeres y Asamblea Nacional de Mujeres, 22-23/09/1990, folleto.

Coordinación de Mujeres, Comunicado 8 de marzo de 1984.
Documento para el Congreso del PIT-CNT, 13/08/1984.

Documento Plataforma Comisión de Mujeres Uruguayas, s/f.
GRECMU y mujeres del PIT-CNT, Curso, transcripción intervenciones, s/f.

Informe de la Subcomisión de Programa sobre la condición de la mujer del FA, 1985.

Pérez, Jaime. Informe al Comité Central sobre el XXI Congreso, 1988.

PLEMUU, Nota de convocatoria al 8 de noviembre de 1984.

Taller realizado con mujeres comunistas, transcripción intervenciones, s/f.

Investigaciones, estudios y memorias de la época

Barboza, M. et al. (1985). Mujeres en movimiento, Partido Socialista de los Trabajadores.

Celiberti, L. y Garrido, L. (1990). *Mi habitación, mi celda*. Montevideo, Uruguay: Arca.

Espino, A. (1998). Erase una vez una comisión de mujeres. Estrategias de incorporación de las trabajadoras al movimiento sindical: evaluación y propuestas, CIEDUR, *Serie Investigaciones* 30, Montevideo.

Filgueira, C. (1985). Mediación política y apertura democrática en el Uruguay y la Democracia. *Revista mexicana de sociología* 47 (2), pp. 45-65.

Kirkwood, J. (1983). *El feminismo como negación del autoritarismo*, FLACSO, Santiago de Chile.

Kirkwood, J. (1983). Los nudos de la sabiduría feminista, *Material de discusión* 64, FLACSO, Santiago de Chile.
Kirkwood, J. (1984). *Feministas y políticas*. FLACSO, Santiago de Chile.

Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. FLACSO, Santiago de Chile.

Larguía, I. (1969). Hacia una ciencia de la liberación de la mujer. Por un feminismo científico, *Cuadernos de Anagrama.*

Prates, S. (1982). La doble invisibilidad del trabajo femenino: la producción para el mercado puesta en el domicilio, Serie Documentos ocasionales 3, GRECMU, Montevideo.

Prates, S. (1984). Organizaciones de apoyo a la mujer pobre en Montevideo ¿Solución o reforzamiento de la postergación?, Serie Documentos ocasionales 1, GRECMU, Montevideo.

Rodríguez Villamil, S. (1986). Aproximación a un tema complejo, seminario La mujer uruguaya hoy, Montevideo, Uruguay: Problemas.

Rodríguez Villamil, S. (1987). Comunismo y feminismo: ¿antagonismo o coincidencia?, *Estudios* 100, Montevideo.

Rodríguez Villamil, S. (1987). Prejuicios que buscan justificar la discriminación, *Nosotras*, año 1, 1, 1987.

Rodríguez Villamil, S. (1988). La participación social de la mujer. Aportes de la teoría y la práctica, Serie *Documentos ocasionales* 16, GRECMU, Montevideo.

Saffioti, H. (1969). *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, Quatro Artes Universitária, São Paulo.

Sapriza. G. (1987). Obreras y sufragistas ¿Un diálogo imposible?, Serie Documentos ocasionales 7, GRECMU, Montevideo.

Memorias Oficiales de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC)

Informe Primer Encuentro, Bogotá, 1981.

Informe Segundo Encuentro, Lima, 1983.

Informe Tercer Encuentro, Bertioga, 1985.

Informe Cuarto Encuentro, Taxco, 1987.

Memorias Quinto Encuentro, San Bernardo, 1989.

Este libro parte de una preocupación por entender «la izquierda» en los años ochenta del siglo pasado en Uruguay, hacia el final de la dictadura y de la transición. Para entender la lucha antidictatorial y de recuperación democrática, había que prestar atención a los partidos políticos -inclusive los de izquierda-; también había que dar cuenta de la actuación de un conjunto diverso de organizaciones sociales y militantes. Entre ellos estaba el movimiento de mujeres, que captó la atención de Ana Laura por lo poco o nada que se había incluido su accionar en los análisis de la transición política. La conjunción (y disyunción, como se reveló a lo largo de la investigación) entre «el feminismo» y «la izquierda» se convirtió en el eje del trabajo.

Elizabeth Jelin

sujetas EDITORES

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG